



مركز دراسات الوحدة العربية

المعهد السويدي بالإسكندرية

مستقبل الإسلام السياسي في الوطن العربي

بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية

توفيق السيف
سعد الدين إبراهيم
رضوان السيد
عبد الوهاب الأفندي

مستقبل الإسلام السياسي
في الوطن العربي



مركز دراسات الوحدة العربية



المعهد السويدي بالإسكندرية

مستقبل الإسلام السياسي في الوطن العربي

بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية

توفيق السيف — سعد الدين إبراهيم
رضوان السيد — عبد الوهاب الأفندي

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

مستقبل الإسلام السياسي في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية/ توفيق السيف... [وآخ].

٢٢٢ ص.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-674-5

١ . الإسلام والسياسة ـ البلدان العربية. ٢. الدين والدولة ـ البلدان العربية.

أ. السيف، توفيق. ب. المعهد السويدي بالإسكندرية.

ج. ندوة مستقبل الإسلام السياسي في الوطن العربي (٢٠١٣: بيروت).

297.1977

العنوان بالإنكليزية

The Future of Political Islam in the Arab World (Conference)

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣

الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

email: info@caus.org.lb

Web Site: <http://www.caus.org.lb>

الطبعة الأولى

بيروت، حزيران/ يونيو ٢٠١٤

المحتويات

خلاصة الكتاب

ـ ١ ـ

عقد مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، ندوة فكرية، بعنوان «مستقبل الإسلام السياسي في الوطن العربي»، بتاريخ السبت ٣٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٣، في بيروت (لبنان)، فندق شيراتون.

انعقد النقاش طويلاً، مع أربع أوراق بحثية (أربعة فصول)، وتعقيبين اثنين، حول مسألة «الإسلام السياسي» وأوضاعه الراهنة، والاحتمالات المستقبلية تخصيصاً.

قدّم المشاركون (٥٧ باحثاً وباحثة)، من مختلف البلدان العربية، ومن مختلف الأطياف السياسية حواراً حضارياً، تمكّنوا، من خلاله، من توصيف راهن المسألة الرئيسية، وبيان أسبابها وتمثلاتها ومآلاتها، مع بلورة المفاهيم الكثيرة، مسجلين في سياقات المداخلات تطويراً للعديد من المصطلحات والمفاهيم والرؤى ذات الصلة، وهو ما أرسى رؤية شمولية، واستشرافاً للمستقبل.

ـ ٢ ـ

في الفصل الأول: «الإخوان المسلمون وتحدي «دمقرطة» الدين في زمن مضطرب: إعادة تقييم» يتجه الباحث عبد الوهاب الأفندي، إلى اعتبار تنظيم الإخوان المسلمين أحد أكثر الحركات السياسية نجاحاً في الأزمنة الحديثة، ثم يعرض الخلافات التي أثّرت في تاريخ الجماعة من جوانب عدة، مشيراً إلى اتجاه نقدي تركّز في السنوات الأخيرة،

من داخل تنظيم الإخوان، على محاولات القيادة العليا فرض سيطرتها والحيلولة دون أي حوار؛ وهو الأمر، أو المشكلة عينها التي تمثّلت بفترة رئاسة مرسي، وأدت إلى العجز عن الانفتاح وبناء التحالفات.

ويسجّل الباحث ملحظين نقديين: **الأول**، يتعلق بمسألة المواطنة، فعلى قاعدة قبول الإسلاميين بواقع الدولة الوطنية الحديثة، كان على الإسلاميين الاجتهاد لتوفير حل لمعضلة المواطنة؛ والملحظ **الثاني** يتعلق بمسألة نزع السياسة عن الدين، أو ما يتعلق بالوضع الراهن، «فإذا توافقنا أنها مشكلة مزدوجة، بمعنى أنه لا يمكن نزع السياسة عن الدين، ولا أنه ينجح الدين في السياسة، فهل يمكن لمنطق «ديني» موثوق أن يميل بحججه الكفة ضد استخدام الدين في السياسة؟» يقول الباحث: «أنا أعتقد أن ذلك ممكن». ويخلص إلى توجّه إبعاد الدين عن ساحة المساومات ليبقى واجباً دينياً، للحفاظ على نقاء التعاليم الدينية.

في **الفصل الثاني**: «**الإسلام السياسي ومسألة الشرعية في المجتمع والدولة: الظهور والمآلات والمستقبل**» يسجل رضوان السيد ملاحظة مركزية، إذ رأى أن الشرعية التأسيسية في النظر الإسلامي الكلاسيكي ترتبط بمفهوم السيادة ارتباطاً وثيقاً، وليس بالتطورات الداخلية. وهو يعتقد أن الإسلامية الجديدة استطاعت خلال سبعة عقود إجراء تحولات ضخمة في الفهم للدين وعلاقته الاجتماعية والدولية والعالمية، ويرى أنه من خلال تلك التحولات صار الإسلاميون حاجة، وأحياناً ضرورة، في بعض المجتمعات العربية والإسلامية بالمعاني الأخلاقية والاجتماعية والسياسية.

ويخلص إلى تسجيل موقف من مسألة الإسلام السياسي، فيرى أن له مستقبلاً في المجتمع، إن لم يكن في السلطة، وذلك لأسباب **أربعة**: (١) تأسسه على فكرة أو عقيدة استعادة الشرعية التي حظيت بوزن مضاعف بسبب تضاؤل شرعية الدولة الوطنية العربية؛ (٢) اكتسابه مشروعية وثقة في نفسه وفي النظر العام جرّاء الفوز في الانتخابات بعد الثورات؛ (٣) صلابة تنظيماته العقدية، رغم افتقاره إلى القيادات الكاريزماتية؛ (٤) تَمكّنه من القيام بعمليات تحويل مفهومية في قلب الدين، ارتبطت به وارتبط بها.

في **الفصل الثالث**: «**تحولات الإسلام السياسي ومستقبله في السعودية**» يناقش الباحث توفيق السيف أبرز تحولات الإسلام السياسي في السعودية، مع التركيز على

جماعتين، هما «الإخوان المسلمون» و«السلفية الحركية السرورية». وهو يرى أن مسارهما ينطوي في سياق مبادرة دفاعية ضد الحداثة واليسار، برعاية حكومية، وهي مبادرة أسّست لحراك ديني ـ أهلي، سوف يتحول إلى دائرة مصالح متمايزة من النظام السياسي والمؤسسة الدينية الرسمية.

ويسجّل الباحث ثلاث نقاط رئيسية، الأولى، مفادها أن مستقبل الإسلام السعودي بجماعتيه ليس مشرقاً أو مبشّراً، كما الحال في بلدان عربية أخرى، بسبب الفارق المتزايد بين هموم التيار ـ وبالتالي خطابه ـ وانشغالات الجمهور وتوقعاته، وبسبب أن الإسلاميين السعوديين، خلافاً للحال في تونس ومصر، لا يُعتبرون ـ في نظر الجمهور ـ نقيضاً أيديولوجياً أو سياسياً، أو بديلاً موضوعياً من النخبة الحاكمة.

ويلفت الباحث إلى تأثير الربيع العربي، وتوسّع الاتصال بمصادر المعلومات، وتراجع قلق الهوية، وهو ما أدى إلى إطلاق مسار تغيير تدريجي، لكنه عميق. بمعنى أن العودة إلى ساحة الفعل السياسي ستكون مشروطة بالتكيّف مع متطلبات الواقع الجديد.

أما الفصل الرابع، فكان بعنوان: «**خسوف الإسلام السياسي: «الإخوان المسلمون نموذجاً»**» للباحث سعد الدين إبراهيم، الذي اعتبر ما حدث في مصر خلال العام ٢٠١٣ أنه بداية الخسوف لظاهرة الإسلام السياسي.

ثم يخلص من مشهد الصدام بين «الإخوان» و«الدولة» بثلاث ملاحظات: (١) إذ اعتبر الجماعة التنظيم السياسي الوحيد الذي يستخدم الدين وسيلة للتأثير والسيطرة السياسية؛ (٢) وأن الإخوان يمثلون التنظيم السياسي الأول في مصر الحديثة الذي لجأ إلى العنف المسلح لفرض إرادته على المجتمع والدولة؛ (٣) وأن الإخوان مارسوا وتمرّسوا بتأدية دور «الضحية»، وأن من استهدفهم هو عدو للإسلام والوطن؟

ويرى الباحث أن أخطر ما تمخضت عنه تجربة حكم الإخوان في مصر، يتمثل بمسألتين: **الأولى**، اتجاه الإخوان إلى تقليص مصر، لتكون «إمارة» في دولة الخلافة، ويعلّق الباحث بقوله: «إن هذا الحلم مثل كل الأحلام الطوباوية غير قابل للتحقيق في القرن الحادي والعشرين»؛ أما المسألة **الثانية** فهي صدام الإخوان مع الدولة والمجتمع، وهو ما أفقدهم ـ برأي الباحث ـ الشعبية التي كانوا يحظون بها.

في التعقيب؛ يسجل حيدر إبراهيم علي جملة ملاحظات تناولت ما تقدم به رضوان السيد، وتحديداً مشكلة تدقيق المفاهيم والمصطلحات المستخدمة، «فهي غالباً بلا تعريف إجرائي...» و«تتداخل مفاهيم، مثل: الجماعة، التيار، التنظيم، الإخوان، لوصف الكيان الذي يمثّل الإسلام السياسي في السعودية»، ويلاحظ أن الإيحاء طغى «من البداية حتى النهاية» على الورقة.

وعقّب علي الدين هلال على ما تناوله سعد الدين إبراهيم، فرأى أن العنوان «خسوف الإسلام السياسي» مبتكر، وكان منطقياً ـ برأيه ـ أن يربط الباحث وجهة نظره في مسألة «الخسوف» بمفهوم الدورات التاريخية، ثم يؤكد في هذا المقام أن خسوف تيار الإسلام لا يؤثر في مكانة الدين في المجتمع وثقافته العامة. ورجّح هلال أن انتهاء حكم الإخوان في مصر وجّه ضربة كبيرة إلى أحزاب وتنظيمات تيار الإسلام السياسي في الوطن العربي.

أما مداخلات المشاركين، فقد اندرجت في اتجاهين رئيسيين: **أولهما**، ما كان متعلقاً بالفصول؛ **وثانيهما** ما كان قد نحا باتجاه شمولي، تضمّن مقاربة لعلاقة التيارات السياسية الليبرالية بالحركات والتنظيمات الإسلامية، وما يمكن أن يشكّل استشرافاً، أو خارطة طريق للمستقبل السياسي، الذي يوجب اشتراك مختلف الأطياف السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتربوية في تحديد مضامينه وصياغته.

وفي هذا الاتجاه، ركزت جملة مداخلات على المستقبل، وقليلاً على الحاضر والماضي، بقدر ما يخدم الكلام فيهما المستقبل. وقد تمثّل ذلك بعدة نقاط؛ أبرزها، أن الوطن العربي يعاني ظاهرتي التخلف الفكري (باستثناءات قليلة) على مختلف المستويات، وغياب التراكم المعرفي. وأن ما حصل من أخطاء ارتكبها الإخوان المسلمون، لا يعني التخلي عن فصيل وطني، وواجبنا أن نساعدهم ونحميهم من تكرار ما ارتكبوه من أخطاء، وأن يكون ذلك من خلال «المشاركة والاعتدال» وليس الإقصاء، وأن توضع الضمانات اللازمة في الدستور وغيره، كي لا يتاح لهم أو لغيرهم الانفراد بالحكم والسلطة.

وبالتالي فإن «المشروع النهضوي العربي» بعناصره الستة: الوحدة العربية، والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية، والتنمية المستقلة، والاستقلال الوطني والقومي،

والتجدد الحضاري؛ يصلح أن يكون برنامجاً مشتركاً للتيارات الرئيسية (القومي العربي الديمقراطي، الإسلام الديمقراطي، اليسار الوحدوي، الليبرالي الوطني).

وإن أبرز ما تحتاج إليه مجتمعاتنا العربية، اليوم، هو قيام الكتلة التاريخية بين التيارات السياسية الرئيسية، والتوافق على قواسم مشتركة لبناء المشروع الوطني والقومي والنهضوي، المرتكز على التعددية السياسية، والحريات الأساسية.

في هذا السياق، يركز الكتاب على مشروعية الحوار السياسي الجدّي، كي تكون هناك فرصة لمراجعة جريئة وعميقة من الإسلاميين وغيرهم.

كلمة الافتتاح الأولى

رياض زكي قاسم(*)

ـ ١ ـ

يسرّني أن أرحّب بكم، جميعاً، باسم مركز دراسات الوحدة العربية، ويسرّني أن أتوجّه بالشكر والترحيب، إلى المعهد السويدي بالإسكندرية، لتعاونه مع المركز وتمويل انعقاد هذه الندوة، وهو ممثل معنا في هذه الندوة بالسيدة سيسيليا ستيرنيمو.

لَكَمْ يحفل هذا الحضور؛ من باحثين ومعقّبين ومناقشين، وإعلاميين، برغبات صادقة في تقديم رؤى ثاقبة تقيل الأمّة من عثارها، وتسهم في إرساء أسس حوار مسؤول، يرشّد نهج الأفرقاء، بعيداً من التهوين أو التهويل، أو التهميش، أو التخوين، كَيْمَا تأخذ الواقعية وظيفتها في تنمية النقاش حول المسائل الأولى؛ من حق انتزاع السيادة، وصون الهوية، وإعلاء سلطان المواطَنة، وتعزيز سبل النهوض التنموي، وما يندرج في معجم التسامح وتطبيق نظرية المشاركة والاعتدال في نظام الحكم الانتقالي، والتداولي، على السواء.

(*) المدير العام بالوكالة في مركز دراسات الوحدة العربية.

ـ ٢ ـ

وتقضي الأمانة البحثية، في الشرعة المؤسسية، أن نشير بوضوح واعتزاز إلى ما يمكن أن نعدّه رافداً أساسياً يعزز، ويبرّر قيام هذه الندوة، وهو ما يتمثّل بـ: (١) مبتدأ أهداف المركز، في العام ١٩٧٨، إذ أعلن حرصه، وعزمه على أن يقيّم عالياً العلاقة بين القوميين والإسلاميين؛ (٢) ثم ما أسّس لهذا الحوار، عبر: ندوة «**القومية العربية والإسلام**» (**في العام ١٩٧٧**)، وندوة «**الحوار القومي ـ الديني**» (**في العام ١٩٨٩**)، وندوة «**الحوار القومي ـ الإسلامي**» (**في العام ٢٠٠٨**)؛ (٣) وما كان من قبل، من أثر لجملة جهود حثيثة في إرساء هذا الحوار الذي تبدّى في قيام المؤتمر القومي الإسلامي (في العام ١٩٩٤)، إذ تغلغلت جذور العلاقة والتفاعل في تربة طيبة، رعاها التياران القومي والإسلامي بما قدّموه، تالياً، من بحوث شرّعت أبواب الحوار، ونقلته بنسب متفاوتة في النجاح، من الحوار الأحادي، إلى حوار أفقي... وهو حوار، رائد وشجاع كسر المحظور، وأعاد ـ بلا ريب ـ تموضع قواعد اللعبة الحوارية والتشاركية، في علاقة الأفرقاء. بيد أن الحلقة الأضعف تبدّت في بقاء هذا التفاعل فوقياً، يمور في نطاق نخب التيارين، من غير ما نفاذ تدريجي إلى جماهير الإسلاميين والقوميين، وسواهم.

ـ ٣ ـ

قدّم مخطّط هذه الندوة، في مستهل التفكير بها، جملة أسئلة، تتصل، وتتمحور حول مسألة «الإسلام السياسي في الوطن العربي»، من حيث دورُ قواه في الانتفاضات التي شهدتها بلدان عربية عدّة، ومن حيث مآلُه، بعد تجربة الوصول إلى السلطة، ومن حيث ما جعل المزاج الشعبي لدى ملايين، ما عرف التاريخ مثيلاً لها، يضادّه، ومن حيث استعدادُ قواه على المساءلة والنقد الذاتي، بما يُفضي ـ عن رضا وبلا مواربة ـ إلى خوض تجربة الحوار والقبول بالآخر، بعيداً من منطق الاستئثار والانتقام والإلغاء...

وبالمقابل، كي يستقيم خطاب المشاركة في إعادة اللحمة، قِيَمياً، قد يكون من موجبات ما يترتب على الشركاء في المجتمع الواحد البحث عن أسباب الأزمة التي تمثّلت بانقسام الرأي، واتساع دائرة الخلاف إلى حد التقاتل... أقول، إن ما يُجدي نفعاً هو البحث، معاً، عن أسباب قصور، أو عجز محاولات التنمية الاقتصادية والاجتماعية عن الحدّ من الفقر والبطالة والتخلّف، والتوزيع غير العادل للثروة، والبحث معاً، عمّا

أدى إلى السخط على الحكومات المتغوّلة، تلك التي كرّست الخضوع لنهجها الحكومي الفاشل، وأنتجت بدل الرفاهية، تبعيةً، وفساداً، وعبئاً كريهاً ثقيلاً، على صدر الأمة.

هذه المُخْرجَات من الإحباط، ليس لها أدنى علاقة مباشرة بالدين، طالما أن اليأس والقنوط جو عام ومشترك يتساوى في معاناته الإسلاميون والقوميون، وسائر المشارب السياسية.

لذا، فالاتجاه إلى استعداء فريق هو شريك أساسي، كردّ فعل، سيحول دون تلمس أسباب البحث في الأسباب الحقيقية التي أدت إلى «الأصولية»، كما يحول دون تدبّر الوسائل المساعدة على استبعاد الأسباب الفاعلة للأزمة.

وفي هذا الصدد، إذا استمرأ الإعلام، على هواه، قذف الأصولية بتهمة العداء للحداثة والانفتاح، يكون كمن يغذّي شعوراً أكيداً عند هؤلاء، أنهم محاطون بقوى معادية، ممّا يجعلهم بالفطرة والفطنة أكثر تمسكاً بالدفاع عن أصوليتهم.

ـ ٤ ـ

إن المأمول من هذه الندوة، أن تنجز تجربة حوار بين نخبة مثقفة من الوطن العربي، حول مسألة الإسلام السياسي، في ضوء الدوافع التي جعلت من هذه المسألة واقعاً مأزوماً، يرخي بظلاله على تحديد مسار المستقبل السياسي للأمة جمعاء.

وإن هذا المستقبل، كما يبدو، يتأسس على حاضر بات فيه الشركاء متباعدين، متخاصمين، ولا أقول متقاتلين، لكنهم ظهروا على المسرح خصوماً، وكأنهم لاعبون خطرون لا يدركون إلا أنهم أعداء في ما بينهم. لكن ما يبدو جلياً، في طبيعة هذا الصراع، أن المخاطر تزداد توحّداً وقسوة وإيلاماً. وهو ما أنتج مسرحاً مضطرباً غامضاً، بدا فيه النص المسرحي مفككاً، في حين طفقت عوامل المخاطر في سماء المسرح تزداد توحداً، منذرة بالشرور.

ـ ٥ ـ

إن المركز حريص على أن تتوافر في هذه الندوة حرية التعبير الحضارية في تقديم أوراقكم البحثية، وتعقيباتكم ومناقشاتكم، وسيظل المركز حريصاً عليها ومتمسكاً بها،

والعهد لكم، أن يظل المركز حريصاً كذلك على أن ينقل المساهمات التي تدوّنونها بأمانة وموضوعية في الكتاب الذي سيصدره المركز عن وقائع هذه الندوة.

لذا، ستطلب أمانة سرّ الندوة من حضراتكم أن تدوّنوا كتابةً ما تريدونه من تعليقات ومقترحات، أثناء النقاش، وستقوم أمانة سر الندوة بطباعتها، ثم تعرضها عليكم للتأكد من صحتها، لِتُضمّ تالياً إلى ملف الندوة.

لقد دعي إلى حضور هذه الندوة عدد من المشاركين، لأول مرة، وهو تقليد يعتمده المركز في ندواته، ليكون نصف المدعوّين في الندوة الواحدة، ممّن لم يسبق لهم ذلك سابقاً، إيماناً من المركز بأن توسيع دائرة التعارف تغني النقاش، وتوطّد العلاقات الشخصية والفكرية بين الباحثين العرب.

ثم، إن الدعوة كانت قد وجهت إلى عدد آخر من غير الحاضرين فيها الآن، وهم يمثّلون، أيضاً، قيماً فكرية أخرى، وقد حالت ظروفهم الخاصة دون تمكّنهم من المشاركة فيها، أو تعذّر حضور بعضهم لتعقّد الإجراءات في الحصول على التأشيرة، كما اعتذر عدد قليل بسبب الوضع الصحي، أو صعوبة السفر على الدرجة السياحية.

لذا، أودّ أن أعتذر لكم جميعاً عن التقشّف في ترتيبات سفركم لحضور هذه الندوة، وهي أمور فرضتها القيود والإمكانات المالية المحدودة لهذه الندوة، مما ترتب عليه أن تتحملوا عبئاً إضافياً، إضافة إلى حضوركم، وما نتطلع إليه من مساهماتكم في هذه الندوة.

والواجب ـ في هذا المقام ـ يقضي بالتوجه بالشكر والامتنان إلى مديرة المعهد السويدي بالإسكندرية السيدة برجيتا العاني، التي استطاعت أن توثّق العلاقة بين المعهد والمركز، وكثيراً ما ترجمت هذا التعاون الصادق، بدعم بعض أنشطة المركز مالياً، ومنها هذه الندوة.

ختاماً، أكرر شكري لكم جميعاً على مشاركتكم في هذه الندوة، وآمل أن نوفق إلى إنجاز فيها، أنتم الأقدر على صنعه.

كلمة الافتتاح الثانية

سيسيليا ستيرنيمو(*)

بالنيابة عن السفيرة برجيتا هولست العاني، مديرة المعهد السويدي بالإسكندرية أود أن أعبّر عن خالص شكري لمركز دراسات الوحدة العربية ود. حسيب على التعاون الممتاز وعلى إعطائنا الفرصة للقاء في بيروت العزيزة. اسمحوا لي أن أعطيكم بعض الرؤى عن الإسلام السياسي في السويد: إنّ العدد المتزايد للسكان المسلمين في السويد خلال السنوات الحالية أثار مناقشات عن الهوية الإسلامية ومشاركة المسلمين. يوجد اليوم نحو ٥٠٠,٠٠٠ مسلم وهذا يمثل نسبة ٥ بالمئة من تعداد السكان. وبما أن السكان المسلمين في السويد من أصول مختلفة فلا يسيطر على هذه المناقشات مذهب إسلامي معيّن. ولكن من المهم أن نشير إلى أن الأغلبية من المسلمين غير ملتزمين. بمعنى آخر أبعد ما يكونون عن التّديُّن.

إنّ مشاركة المسلمين السياسية قليلة جداً في السويد. ولكن يوجد، على أي حال، سياسيون بخلفية إسلامية في الكثير من الأحزاب. هم لا ينطلقون من منظور إسلامي ولكنهم تبنوا المفهوم العلماني للدين كونه شيئاً خاصاً وليس أسلوب حياة كما يطرحه المسلمون الملتزمون. فأغلب السياسيين ذوي الهوية الإسلامية، إن لم يكن كلهم، لا يطرحون قضايا إسلامية في عملهم السياسي.

(*) نائبة مديرة المعهد السويدي بالإسكندرية.

يوجد حزب سياسي إسلامي يدعى «الاتحاد السياسي الإسلامي». وهو منظمة لها أهداف سياسية أنشئت عام ١٩٩٩. وهو التجمع السياسي الرسمي الوحيد للمسلمين، ولكنه حديث، واستمراره في المستقبل غير مؤكّد. وتوجد بعض الجماعات المسلمة في السويد، التي تقول إنها تتحدث عن كل المسلمين، ولكنها غالباً ما تلقى نقداً من المجموعات الإسلامية الأخرى في المناظرات العامة.

ومن المعضلات الحالية في السويد، على سبيل المثال، هي؛ هل من الممكن أن تكون سياسياً ومسلماً ملتزماً في آن واحد؟ فهذا غير مقبول هنا من المنظور العلماني للدين، كونه شيئاً خاصاً، وبالتالي كون الشخص مسلماً ملتزماً سيصبح دينه قضية عامة. ومع ذلك، إذا كان السياسي النشط مسيحياً ملتزماً، فالفصل بين العقيدة والسياسة مقبول. بمعنى آخر، ما تؤمن به في منزلك لا يؤثر في عملك السياسي. وقد كان هذا نموذجاً حديثاً في السياسة السويدية عندما انتخب رئيس منظمة إسلامية لمنصب قيادي في الحزب الديمقراطي الاجتماعي. عندما عرفت خلفيته تم فصله من الحزب على أساس أن قيمه لا تتماشى مع الاجتماعيين الديمقراطيين.

وكما الحال مع الكثير من مجموعات المهاجرين فإن المشاركة في الانتخاب أقل كثيراً من السويديين. ومع ذلك، حاولت المنظمات الإسلامية، مثل مجلس السويديين المسلمين، الحصول على أهداف سياسية من طريق طرح قضايا محددة مثل الذبح الحلال ومواعيد الصلاة، في مقابل أصوات الانتخابات، ولكن هذه المطالب لم تلقَ أي اهتمام.

ومن القضايا المثيرة لكثير من الجدل عن الإسلام اليوم، قضية تطبيق الشريعة ومخاطرها على النظم الديمقراطية والعلمانية. ومن تَبعات أعداد الهجرة الكبيرة من الشرق الأوسط وشمال أفريقيا للسويد أن يقابل النظام القانوني في السويد أشكالاً مختلفة من القانون الإسلامي. في أحيان أخرى يوثق الزواج والطلاق في المساجد السويدية دون اعتراف بها من قبل الدولة. وظاهرة الزواج المترهّل هي نتيجة لذلك. فعلى سبيل المثال، إن الدولة تعترف بالطلاق المدني ولا تعترف بها الجاليات المسلمة والدولة الأم. يحاول الكثير من الأئمة في السويد تطبيق نظم القوانين السويدية في ما يخص قوانين الأحوال الشخصية.

ومن القضايا السياسية التي انعكست على المجموعات السنية والشيعية بالسويد قضية الصراع بين السنة والشيعة في العراق.

ولكي أختم، أود أن أقول إنه لا يجب أن نبالغ في تقدير الهوية الإسلامية في الحياة السياسية السويدية. فالتفرقة والتكامل والإقصاء والاحتواء هي القضايا التي يهتم بها الأشخاص ذوو الخلفية الإسلامية والمهاجرون في السويد بصفة عامة. ولكن مع تزايد السكان المسلمين في السويد، وبخاصة القادمون من سوريا والصومال، سوف ترتفع أصوات كثيرة عن مسلمين في الحياة السياسية السويدية.

إنّ الإسلام في السويد لا يزال في طور البناء المؤسسي، وعليه أن يلحق بالطوائف المسيحية واليهودية المستقرة تاريخياً. ولا تزال السلطات السويدية تحاول أن تبحث عن من تتفاوض معه.

وندوة اليوم تجمع أكفأ الباحثين والخبراء في الوطن العربي وتوفر لهم فرصة عظيمة لتبادل الخبرات. ونيابة عن السفيرة هولست العاني، أتمنى لكم ندوة ناجحة وشكراً.

المشاركون

الاسم	البلد
أحمد عبيدات	الأردن
أسامة الغزالي حرب	مصر
إسماعيل الشطي	الكويت
أمين حطيط	لبنان
أنطوان زحلان	فلسطين/ لبنان
أنطوان سيف	لبنان
بشارة مرهج	لبنان
توفيق السيف	السعودية
جهاد الزين	لبنان
جواد الخالصي	العراق
حسن عبد العظيم	سورية
حسن عز الدين	لبنان
حسين عبد الغني	مصر
حيدر إبراهيم علي	السودان
خالد الحروب	لندن
خالد الدخيل	السعودية

خالد السفياني	المغرب
خير الدين حسيب	العراق/ لبنان
خيرية قاسمية	سورية
رضوان السيد	لبنان
رفعت سيد أحمد	مصر
روزماري هوليس	لندن
رياض زكي قاسم	لبنان
زهير العبيدي	لبنان
زياد حافظ	لبنان
ساسين عساف	لبنان
سعد الدين إبراهيم	مصر
سعد ناجي جواد	العراق/ لندن
سيسيليا ستيرنيمو	مصر
صلاح سالم	مصر
عبد الإله بلقزيز	المغرب
عبد الأمير الأنباري	العراق/ فرنسا
عبد الحليم فضل الله	لبنان
عبد الغني عماد	لبنان
عبد القادر بن قرينة	الجزائر
عبد المحسن حمادة	الكويت
عبد الملك المخلافي	اليمن
عبد الوهاب الأفندي	السودان/ لندن
عصام نعمان	لبنان
علي الدين هلال	مصر
عمر زين	لبنان
قاسم قصير	لبنان
كاظم الموسوي	لندن
كمال خلف الطويل	أمريكا

ليلى شرف	الأردن
محمد عارف	لندن
محمد المجذوب	لبنان
محمود حداد	لبنان
مريم سلطان لوتاه	الإمارات
مصطفى عمر التير	ليبيا
معن بشور	لبنان
منير شفيق	فلسطين/ الأردن
ناصيف نصار	لبنان
نصري الصايغ	لبنان
هيثم غالب الناهي	العراق/ لبنان
وميض نظمي	العراق
يوسف الشويري	لبنان/ لندن

الفصل الأول

الإخوان المسلمون وتحدي «دمقرطة» الدين في زمن مضطرب: إعادة تقييم

عبد الوهاب الأفندي(*)

مقدمة

في أيار/ مايو ٢٠١٢، نشرتُ مقالة عنونتها: «التحية لإخوان مصر... وللديمقراطية»، قلت فيها إنه علينا الاعتراف بصلابة الحركة ونجاحها المتميّز، بمعزل عن تحفظاتنا[١]. لقد انتقدنا الحركة تكراراً في الماضي، وليس من دون سبب، لجمودها العقائدي وقلة فطنتها السياسية. مع ذلك، حاربت الحركة أعداء شرسين وانتصرت. لقد اضْطُهِدَتْ وقُمِعت من دون هوادة، وكانت تكراراً بحكم الإعدام. تعرض قادتها للاغتيال والإعدام والسجن والنفي والإقصاء عن أي دور. واجه أفراد الجماعة عقوداً من القمع والملاحقة، وجُعلوا غرباء في أوطانهم. وخلال أنظمة الحكم السابقة، حُرِم مؤيدوهم وأفراد أُسرهم من الانضمام إلى أجهزة في الدولة، مثل الجيش، القضاء، الشرطة، السلك الدبلوماسي... إلخ، وشمل الحرمان ذاك حتى أسرهم الممتدة، أو من يمتّ إليهم بصلة. ومع ذلك، ها هم، ومرشحهم للرئاسة (يومذاك) على شفا الانتصار، غير عابئين بنقّادهم وأعدائهم الذين عملوا لعقود على حذفهم من الحقل العام[٢].

(*) مفكّر عربي من السودان.

(١) عبد الوهاب الأفندي، «التحية لإخوان مصر... وللديمقراطية،» **القدس العربي**، ٢٨/ ٥/ ٢٠١٢، ص ١٩.

(٢) المصدر نفسه.

إذن لا بد أن يكونوا على صواب في ناحية ما. يمكن القول، بسهولة، إن تنظيم الإخوان هو أحد أكثر الحركات السياسية نجاحاً في الأزمنة الحديثة، إن لم نقل أنجحها على الإطلاق. وإذا أخذنا حركات سياسية رئيسية ظهرت على المسرح في أوروبا في الوقت نفسه تقريباً (الأحزاب الاشتراكية، البلاشفة والفاشيون)، لوجدنا أن حركة الإخوان قد عاشت أكثر من معظمهم. لكن حياتهم (الإخوان) تلك كانت أكثر مأساوية، إذ إنهم، وبخلاف منافسيهم المحليين (البعث، الناصريين، وغيرهم) لم ينعموا بدعم الدولة. كان الواقع على العكس تماماً، إذ استخدمت الدولة كامل قوتها لإضعاف حركتهم، وحتى لإزالتها من الوجود. وعليه، فأن تبقى الحركة حيّة، أكثر من ذلك، أن تقاتل وتصل إلى القمة، فأمر ليس بالقليل.

أولاً: تفسير النجاح

حيّر النجاح الملحوظ للإسلاميين، وخصوصاً الإخوان، وصعودهم المضطرد منذ سبعينيات القرن الماضي غيرَ مراقب. وشكّل ذلك مفاجأة حتى للإسلاميين أنفسهم. كان النتاج الفكري الذي صدر طوال العقود القليلة الماضية حول «الصحوة الإسلامية» ثم حول «فشل الإسلاميين»، ثم عود على بدء، ضخماً ويزيد على حمل جمل.

باختصار، انطلقت تلك الأدبيات من «الأطروحة العلمانية» التي كانت غالبة يومذاك، والتي سلّمت بحتمية التراجع الأكيد للممارسة والنفوذ الدينيين قياساً بقوة الحداثة، وذهبت إلى تفسير «حيوية» الصحوة الإسلامية بعاملي أموال النفط وأزمات المنطقة المتعددة. والطريف أن مروحة التوقعات التي صدرت في الفترة تلك باتجاه عكسي قريب للصحوة الإسلامية كان مآلها هي الأخرى الفشل الذريع[3].

أمّا محاولات تفسير النجاح المفاجئ للإخوان، في الحقبة التي تلت مباشرةً الربيع العربي، فقد استندت إلى المقدمات نفسها، إضافة إلى عوامل جديدة. فنجاح «الإخوان»، وفقاً لاجتهاد البعض، يعكس التشتت والنقص في القدرات التنظيمية لمنافسيهم العلمانيين لا أكثر[4].

(٣) انظر مثلاً: Oliver Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), and Abdelwahab El-Affendi, «Islam's Future Imperfect: Fighting Over Camels at the End of History,» in: John Esposito and Ali Paya, eds., *Iraq, Democracy and the Future of the Muslim World* (New York: Routledge, 2010), pp. 172-183.

(٤) انظر: مروة فكري، «صعود إسلامي أم فشل علماني،» في: مجموعة مؤلفين، **الإسلاميون ونظام** =

وفي الواقع، هذا من البديهيات، إذ إن حزباً ما يربح لأن آخر يخسر. ومع ذلك، فصاحب هذا الرأي وأمثاله يعترفون أن الإخوان ـ على وجه الخصوص ـ كانوا الأفضل تنظيماً وحضوراً في مصر كلها، وعلى الموجة نفسها مع مشاعر المقترعين وتطلعاتهم. أما الجماعات العلمانية فكانت، على النقيض، غير منظمة، تدور في الأغلب حول أفراد بعينهم، وعلى انقطاع كامل مع الناس العاديين. وفي الوقت الذي عُرف الإخوان، في سياق متصل، بوقوفهم ضد الأنظمة الفاسدة، وحاولوا تقديم المساعدة للفئات الأقل حظاً، فإن الجماعات العلمانية كانت متعاونة في الأغلب مع الأنظمة تلك، ولم تفعل شيئاً لمساعدة الناس العاديين. إضافة إلى أن النهج الديني الذي ينتهجه الإسلاميون بدا أكثر قبولاً لدى المقترعين من الخطابات الأخرى المجردة وغير المتصلة بهموم الناس[٥].

مع ذلك، وكما أشار محللون آخرون في سياقات أخرى، فإن «عدم التوازن» ليس مجرد انعكاس طارئ وعارض في القوة. ومن غير الصحيح أن ننسب التفوق الذي يتمتع به الإسلاميون إلى الأشهر القليلة الأخيرة التي تلت الثورات العربية. لقد كانت القوى العلمانية في أشكالها المختلفة في السلطة، أو قريباً منها، منذ زمن الاستعمار الغربي، بينما كان الإسلاميون باستمرار على الطرف النقيض. أما أن يكون العلمانيون قد أخفقوا في استخدام الأفضليات التي كانت متاحة لهم طوال تلك السنين فهو يعكس برأي كثيرين، ليس فقط فشل هذه الجماعة أو تلك، بل فشل «المشروع الوطني» للنخبة العلمانية. إذ أخفق هذا المشروع في اكتساب أي مضمون إيجابي، خلا المصالح الخاصة للزعماء من عبادة الشخصية إلى صراعاتهم البائسة[٦].

وتلفت حقاً الدهشة، أو الصدمة، التي قابلت بها النخبة تلك «الصحوة الإسلامية» التي ظهرت لهم، وكأنها عصيّة على التفسير، أو قادمة من فراغ. لم يدُر في خلدهم أو يتخيّلوا، أن يتمكن في يوم من الأيام، وفي ذروة زمن القومية العربية، حزب حسن البنّا (الإخوان المسلمون) من أن يكون معروفاً للشعب الجزائري أكثر حتى من معرفتهم لتاريخ «جبهة التحرير الوطني الجزائرية». وهو ما يعكس بدوره «الإخفاق النظري

= **الحكم الديمقراطي: اتجاهات وتجارب** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣)، ص ٢٧ ـ ١٢٤.

(٥) المصدر نفسه، ص ٩١ ـ ١٢٠.

(٦) المنصف وناس، «الدين والدولة في تونس، ١٩٥٦ ـ ١٩٨٧،» ورقة قدمت إلى: **الدين في المجتمع العربي** (ندوة) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ٤٦٧ ـ ٤٩١.

والمنهجي» الكامل للفكر «العقلاني» حقيقة اجتماعية وثقافية وسياسية لم تكن متوقعة[٧].

مع ذلك، فإن معظم الطروح التي قدّمت لتجاوز هذه الثغرات النظرية والمنهجية، من خلال علم اجتماع عربي ديني «محلي»[٨]، باءت بالفشل، لأنها بدت قائمة على رؤية الوقائع كما نشتهي، لا على ضرورة مقاربتها كما هي حقاً.

ثانياً: نقد، اضطهاد

ورغم الثغرات الكثيرة لدى الجماعات الإسلامية، وبخاصة الإخوان المسلمون، التي كانت موضع نقد منذ سنوات التأسيس الأولى، حتى من الداخل، فإن ظاهرة نجاح الإخوان تلك هي أكثر أهمية وتميّزاً. يسرد حسن البنّا في كتابه **مذكرات الدعوة والداعية**؛ تفاصيل الخلافات التي أثرت في تاريخ الجماعة من جوانب عدة. وكان ضمن ذلك انتقادات لقرارات القيادة وأسلوب عملها.

على سبيل المثال، فقد هدد صراع حسن البنّا مع «التنظيم الخاص» (الجناح العسكري للإخوان) الحركة بالانفراط، حتى في أثناء حياته. وظلت المسألة موضع خلاف دائم في الحركة حتى بعد اغتيال حسن البنّا سنة ١٩٤٩، والتحدي الرئيس للمرشد (حسن الهضيبي) الذي خلفه في قيادة الإخوان بين عامي ١٩٥١ و١٩٥٥. وهنا لا يجب التوقف كثيراً عند الأسلوب الدعائي لبعض أعمال النقد، التي كانت جزءاً من حملات النظام، وبسبب من عدائه الشديد للحركة، وذلك لافتقادها الصدقية. رغم ذلك، تبقى هناك أعمال نقدية أخرى، فكرية وأخلاقية، جادة، إضافة إلى تقييمات نقدية لسياسات الحركة وخياراتها السياسية.

ظهر أحد أول أعمال النقد المنهجية للحركة سنة ١٩٨٩، في عمل جماعي جدي (متعاطف معها) لعدد من المثقفين الإسلاميين[٩]. فالحركة الإسلامية، بحسب النقاد أولئك، كانت قائمة عموماً على «التبشير» والخطاب، ولم تكن منخرطة بما يكفي في

---

(٧) علي الكنز، «الإسلام والهوية: ملاحظات للبحث،» ورقة قدمت إلى: المصدر نفسه، ص ٩٥ ـ ٩٦.

(٨) انظر أيضاً فصول كلّ من: عبد الباقي الهرماسي، حيدر إبراهيم علي، غانم حنّا، محمد شكرون، في: المصدر نفسه.

(٩) مجموعة مؤلفين، **الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية: أوراق في النقد الذاتي** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩).

تفكير استراتيجي جاد، أو في عمل فكري مميز. يلخّص أحد هؤلاء (حسن حنحوت)، هذه الانتقادات على الشكل التالي:

١ ـ تخصيص الكثير من الوقت والجهد لمسائل خلافية فرعية على حساب الاهتمامات الأكثر أهمية وراهنية.

٢ ـ الميل غير المبرر للانخراط في العنف.

٣ ـ استخدام خطاب وأسلوب قاسيين وعنيفين في طريقة الدعوة، أو إيصال الرسالة.

٤ ـ اللجوء إلى مقاربات إصلاحية من أعلى.

٥ ـ السطحية في تفسير تعاليم الدين.

٦ ـ الانشغال المبالغ فيه بالماضي على حساب المستقبل.

٧ ـ القلق النظري الشديد على القواعد الشكلية، في حين لا يجري الالتزام بها في الحياة اليومية.

٨ ـ تحيّز «مَرَضي» ضد النساء[١٠].

ويضيف فتحي عثمان لائحة أخرى، تشتمل على: النقص في الإبداع الفكري و«الاجتهاد»، الفشل في الدخول في حوار ذي معنى داخلي كما مع الآخرين، تقديم الانضباط على الاقتناع، والولاء للتنظيم لا الاندماج في الجماهير[١١]. وجعل ذلك كله الحركات الإسلامية ضيقة الأفق، متعصبة، بدل الانفتاح على كل أطياف الرأي. وينتقد آخرون تبنّي نهج المواجهة مع الأنظمة القائمة، وغياب النقد الذاتي، رغم ستين سنة من «الإخفاق» في تحقيق الأهداف المعلنة. ويمكن أن تضاف نقاط أخرى أيضاً، منها: القصور في التقييم الذاتي، وفي الالتزام بالتعددية، والفشل في تطوير علاقة إيجابية مع القوى غير الإسلامية.

مع ذلك، جاء النقد الأكثر جدية، والموجّه مباشرة إلى الإخوان، من عبد الله فهد النفيسي[١٢] الذي يذهب إلى أن جذور الأزمة العميقة في التنظيم تعود إلى حقبة حسن

(١٠) المصدر نفسه، ص ٧٣.
(١١) المصدر نفسه، ص ٣٠٥ ـ ٣٠٦.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٣ ـ ٢٥٧.

البنّا نفسه. إذ تميّزت الحقبة تلك (رغم محاولات جدية للمأسسة) بطغيان شخصية البنا القيادية الكاريزماتية، والمسؤولة عن الفراغ في القيادة الذي تلا اغتياله (ظلت الحركة من دون قيادة لثلاث سنوات). لم يأتِ انتخاب الهضيبي سنة ١٩٥١ بحل للمشكلة، إذ إنه كان نتاج مساومة أنقذت الحركة من التفتت. لم يكن الهضيبي، وهو قاضٍ، بالرجل الملائم لقيادة حركة سياسية مثل «الإخوان»، وواجهت قيادته على الفور عدة صعوبات، واحدة منها: أن التنظيم الخاص (الجناح العسكري السري للإخوان) رفض الاعتراف بزعامته. وحين تعرضت الحركة للقمع سنة ١٩٥٤ (ومرة ثانية لسوء في الحسابات قادها إلى مواجهة شاملة مع النظام العسكري) سعى التنظيم الخاص لإعادة تثبيت قيادته. ولأن معظم قيادات الإخوان كانوا إما في السجن أو في المهاجر، تعطلت مؤسسات الحركة، وتحوّل «التنظيم الخاص» إلى قيادة أمر واقع.

حاول الهضيبي، بين خروجه من السجن سنة ١٩٧١ ووفاته سنة ١٩٧٣، إعادة بناء المؤسسات، إلا أنه لم يستطع تجاوز التنظيم الخاص، الذي عاد فاستأثر كلياً بقيادة الحركة بعد وفاة الهضيبي. مارسَ التنظيم الخاص سلطته في الفترة المباشرة التي تلت من خلال الإصرار على أن هويّة المرشد يجب أن تبقى سرية، لا يعرف بها إلا الكوادر العليا في التنظيم الخاص. بدءاً من سنة ١٩٧٧، استجاب هؤلاء للنقد الذي طاولهم بتعيين مرشد «شكلي»، في حين بقيت لهم الكلمة الفصل. وبرأي النفيسي، وآخرين، فإن هيمنة التنظيم الخاص استمرت حتى أيامنا هذه، وهو ما جعل التنظيم غير ديمقراطي في العمق.

إلا أن علينا الاستدراك، أن هيمنة نواة الجناح العسكري السري كان أمراً متوقعاً، بل لا مفر منه، نتيجة المناخ الذي أسس له البنّا نفسه. فبحسب شروط العضوية التي حددها البنّا في الأصل، وبالهرمية التي تبدأ بالمتعاطف (مهيب) الذي يستطيع أن يترقى إلى «عضو عامل»، وأخيراً إلى العضو الأعلى المكرّس للنضال، (مجاهد). في النسخ اللاحقة للتنظيم، أدخلت درجات فرعية أخرى، كما ألغي مصطلح «مجاهد» نظراً إلى المضمون الذي يحمله الاسم. ولكن عملياً ظلت الدرجة الأعلى في عضوية التنظيم تعني «المجاهد»، التي تفترض أن أحقية القيادة يجب أن تكون بين الأعضاء الذين كرّسوا حياتهم للتنظيم. وسيستمر الأمر كذلك إلى أن تتغير روح التنظيم جذرياً.

وتركز النقد في السنوات الأخيرة، من داخل التنظيم، على محاولات القيادة الأعلى فرض سيطرتها، والحيلولة دون أيّ حوار مفتوح. لهذا السبب أُجبر «إصلاحيون»، في

أوقات مختلفة، من مثل أبي العلاء مديور وعبد المنعم أبو الفتوح على الخروج من الحركة.

ثالثاً: من التيه إلى السلطة، وبالعكس

تذهب زاوية النقد التي أتبناها إلى نقيض الزعم القائل إن الحركات الإسلامية عموماً، والإخوان على وجه الخصوص، كانوا مبادرين أكثر مما يجب للمواجهة مع النظام القائم المترسّخ. إذ سيظهر من ذلك، أن هذه الحركات هي إما مترددة إلى درجة كبيرة لتتجنب المواجهة، أو أنها كانت مواجِهة بطريقة خاطئة. لأن الحركات كانت إما أنها أذعنت لإرهاب النظام، أو دخلت في مواجهة مع الأنظمة الفاسدة المتسلطة، في عزلة عن القوى الأخرى في المجتمع. وقد ترك ذلك باقي المجتمع في وضع المتفرج، أو أسوأ من ذلك، في اعتقاد أن كل ما يريده الإسلاميون هو إبدال الاستبداد القائم باستبداد آخر.

وقد ذهبنا في هذه النقطة إلى أن الإسلاميين غدوا عقبة أمام الدمقرطة في حقب ما قبل الربيع العربي تبعاً لإخفاقهم، في قيادة الكفاح في سبيل الديمقراطية. لم يكن الإسلاميون راغبين في تحدي الحكومات مباشرة، مكررين القول إنهم ليسوا في صدد القفز إلى سدّة الحكم.

في حالة «إخوان» مصر، على وجه الخصوص، رفضوا حتى تأسيس حزب سياسي. وحين أعلنت شخصيات منهم سحابة التسعينيات نيتها تأسيس «حزب الوسط»، جرى طردها على الفور. كان هذا الضبط للنفس مبنياً على فكرة أن البلاد ليست جاهزة بعد لحكم إسلامي تبعاً لعدة عوامل، داخلية واقتصادية وجيوبوليتية.

وفي الوقت نفسه، لم يكن الإسلاميون قادرين، أو راغبين في بناء تحالفات واسعة لتحدي الأنظمة، لقرارهم بالامتناع من عقد الصفقات أو تقديم التنازلات. إلا أنهم لم يكونوا مستعدين، أيضاً، للانتحاء جانباً، وترك الآخرين يقودون النضال. وهكذا قدّم هؤلاء للأنظمة فرصة الزعم بأن الإسلاميين يمثّلون البديل (غير الديمقراطي) الوحيد والممكن لسلطتها، وذلك في إطار استجدائها الدعم من القوى الخارجية المساندة ومن الجماعات المحلية الخائفة من الإسلاميين. حدث ذلك، ومن دون أن يجري تحدٍّ حقيقي للأنظمة. وعليه، فقد قدّم الإسلاميون للأنظمة، مجاناً، العذر والذريعة

اللتين تحتاج إليهما. وقد دعونا الحركات، في لحظات مختلفة، إما إلى الإقدام وتحدي الأنظمة على قاعدة برنامج يلقى قبولاً شعبياً، أي تحالف ديمقراطي، أو الانسحاب من السياسة وحرمان الأنظمة ذرائعها والسماح للآخرين تولي المهمة(١٣). لكن شيئاً من ذلك لم يحصل في الوقت المناسب.

وقد بدأ الإسلاميون بتغيير تكتيكاتهم ببطء وتردد بدءاً من العام ٢٠٠٤، عندما انضموا إلى جماعات ذات قاعدة واسعة مثل «كفاية» في مصر (لاحقاً الجماعة المصرية للتغيير) و«١٨ أكتوبر» في تونس. وبفعل توصل الطرفين إلى تفاهم مرحلي غدا الربيع العربي ممكناً. ولهذا السبب بالضبط كان العود إلى التفرد والاستقطاب سبباً في عودة إلى النظام القديم في مصر، وسبباً لبقاء النظام في سورية وأمكنة أخرى.

وفي هذا الصدد، مثّلت رئاسة مرسي القصيرة والمضطربة المشكلة عينها، أي العجز عن الانفتاح وبناء التحالفات، أو السير ببرنامج يجعل بناء التحالفات أمراً غير ضروري (كما في تركيا على سبيل المثال). وتقدّم المشكلة نفسها في التردد المعتاد في أخذ زمام المبادرة والقيادة. فقد وعد الإخوان أولاً بعدم السعي إلى الحصول على أكثرية في البرلمان، أو التنافس على منصب الرئاسة. وحين أعلن أحد قادتها، أبو الفتوح، في صيف ٢٠١١ عزمه المنافسة على منصب الرئيس، طرد على الفور من صفوف الحركة، وجرى انتقاده بشدة. أكثر من ذلك، فقد أعلن المرشد في مقابلة له أواخر كانون الثاني/ يناير ٢٠١٢، أن الحركة لن ترشح إخوانياً إلى منصب الرئيس، بل لن تدعم مرشحاً إسلامياً أو مؤيداً للإسلاميين، بهدف حماية مصر من تداعيات شبيهة بتلك التي تشكو منها حماس في غزة(١٤).

رغم ذلك، فمع نهاية آذار/ مارس قررت الحركة تسمية أحد قيادييها (خيرت الشاطر) مرشحاً للرئاسة. والأسباب التي أعطيت كانت عرقلة المجلس العسكري الأعلى الحاكم والتهديدات بحل البرلمان المنتخب(١٥). وحين أصبح مؤكداً أن الشاطر سيستبعد من الترشيح (باعتباره كان سجيناً في عهد مبارك)، قررت الحركة في اللحظة الأخيرة تسمية مرسي أيضاً. وكما سيظهر لاحقاً غدا مرسي مرشح

---

(١٣) Abdelwahab El-Affendi, «The Islamism Debate Revisited: In Search of «Islamist Democrats»,» in: Michelle Pace, ed., *The EU, US and Political Islam: Strategies for Engagement* (London: Palgrave Mcmillan, 2010), pp. 125-138.

(١٤) القدس العربي، ٢٦/ ١/ ٢٠١٢.

(١٥) بي بي سي عربي (٣١ آذار/ مارس ٢٠١٢).

الحركة الوحيد للرئاسة، وفاز فقط لأنه واجه في الجولة الثانية وجهاً مستعاداً من عهد مبارك.

وفي حين جرى الترحيب بانتخاب مرسي (وإن يكن في حدود) من قبل كثيرين، وبخاصة بعدما تبيّن أنه يقارع العسكر لاستعادة الحكم للمدنيين من خلال إقالة وزير الدفاع رئيس المجلس العسكري الأعلى في آب/أغسطس ٢٠١٢[١٦]، إلا أن مرسي والإخوان اعتبرا الترحيب بخطوة العودة إلى الحكم المدني تلك تأييداً لهم، واندفعا أكثر في اتخاذ خطوات متفردة آحادية. في الوقت عينه، كانت جماعات أخرى مناهضة للإسلاميين تقترب أكثر من مؤيدي نظام مبارك، وبدأت بتنظيم التظاهرات ضد مرسي. وجاء إقدام الأخير، تحت تأثير حالة الفزع من التطورات، على سنّ إعلان دستوري في تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٢ يمنع فيه المحاكم من تحدي قراراته؛ فرصة لاندلاع تظاهرات واسعة النطاق عمّت البلاد، وأرسلت إشارة إضافية عن العزلة التي تعيشها حكومته. ورغم تحصينه لموقفه بإنجازه لنص الدستور الجديد، ثم الاستفتاء الشعبي عليه، إلا أنه بدا واضحاً بدء انحسار التأييد له في أماكن مهمة عدة. كما شنّ الإعلام حرباً شعواء ضده، في وقت رفض الجيش والشرطة الدفاع حتى عن القصر الرئاسي ضد التظاهرات العنيفة التي هددت باقتحامه. وتحوّل القضاء إلى القوة المعادية الأولى تقريباً لحكمه. وهكذا عاد الإخوان، الذين كانوا انتقلوا فجأة من المنافي والملاجئ إلى السلطة، خائفين ومعزولين، وإلى حيث كانوا من قبل. وظل مرسي في سدّة الحكم لبضعة أشهر أخرى، إلا أنه كان من دون سلطة حقيقية. وإذ غدت آلة الدولة برمّتها ضده، أو خارج سيطرته (بما فيها الجيش، الشرطة، الاستخبارات، الإعلام، القضاء، الهيئات الديبلوماسية، الإدارة والإعلام الرسمي)، بدا مرسي وكأنه يقيم في القصر الرئاسي، ليس كرئيس لدولة، بل لواحدة من الهيئات غير الحكومية «NGO» (حتى غير الفاعلة منها). وتفاقم الأمر أكثر بالعجز عن فهم حقيقة الوضع القائم أو ما يجري فعلاً.

رابعاً: مسؤولية من؟

يمكن تلخيص وصف الوضع الذي كان في مصر عشية المواجهة التي اندلعت بين الإخوان والجيش، حسب مارينا أوتاواي، من كارنيغي، كمأزق ينطوي على:

---

(١٦) Carrie Rosefsky Wickham, *The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013).

«صراع حتمي على السلطة بين قوتين سياسيتين لا تملكان الحافز أو الرغبة للتنافس معاً على الحلبة السياسية نفسها على قاعدة القبول بما تسفر عنه عملية التنافس تلك: **الأولى**، تحارب بصندوق الاقتراع، و**الأخرى** بالمحاكم، وكلاهما تلتمسان القوة من الشارع لتجنب العملية السياسية الفعلية. كان الأمر يقترب أكثر فأكثر من تراجيديا إغريقية، تنتهي بغرق تدريجي سينتهي بمصر في الاستبداد بمعزل عمّن هو الرابح. السؤال الوحيد الذي كان قد تبقى هو، استبداد مَنْ؟ الأكثرية الإسلامية أم الأقلية العلمانية؟»(١٧).

يقترح توصيف أوتاواي أن كلا الطرفين كانا مسؤولين بالتساوي عن «الأزمة الأكثر خطورة» التي حدثت. إلا أن المسؤولية الأخلاقية ليست متساوية، إذ إن أقصى ما يمكن رمي الإخوان به هم اتهامهم بالغباء السياسي، في حين كان معارضوهم منخرطين في عمل صريح خارج القانون. تصرّف مرسي في خلال فترة حكمه القصيرة، ورغم افتقاره هو وجماعته إلى الفطنة، ضمن إطار ما ينصّ عليه القانون. أمّا معارضوه فقد لجأوا إلى تكتيكات من خارج القانون، بدءاً من مهاجمة مكاتب الإخوان وإحراقها، وانتهاء بانتهاك الدستور وارتكاب مجازر عدة بحق المدنيين. وعليه، فالمسؤولية الأخلاقية ليست متعادلة هنا، إذ إن الغباء والخطأ ليسا كالتصرف الجرمي عن سابق عمد وتصميم.

إلا أن العالم الذي نعيش فيه يعاقَب فيه الغبي، غالباً، بأقسى ممّا يعاقب عليه المجرم. لقد حوّلت الأخطاء التي ارتكبها مرسي وزملاؤه في بضعة أشهر جماعة الإخوان إلى ماركة مسمومة، وموضوعاً لكراهية فئات واسعة من المجتمع المصري، وشطرت مصر حقاً. لا يمكن لوم معارضي مرسي لاستثمارهم إلى أقصى حد الأخطاء التي ارتكبها وزملاؤه بحق أنفسهم. ما يمكن أن يكون خطأ هو استغلالهم الأخطاء تلك وتحديهم للحركة على نحو غير قانوني، وخارج العملية الديمقراطية، أي خارج المحاكم والانتخابات، وخصوصاً أن مرسي ومؤيديه كانوا يعرضون الاحتكام إلى الانتخابات البرلمانية في وقت مبكر. لو تم ذلك، لكان بالإمكان صيانة الديمقراطية وعلى حساب الإخوان. أما اللجوء إلى انتهاك الدستور، والاستخدام المبالغ فيه للعنف بهدف إسكات المعترضين، فأمر أضرّ بالديمقراطية أكثر مما أضرّ بالإخوان. وبالمقارنة

---

(١٧) Marina Ottaway, «A Choice of Two Tyrannies,» *The National Interest* (29 November 2012), <http://nationalinterest.org/commentary/choice-two-tyrannies-7783>.

بما يفعله النظام العسكري الحالي (التدخل في الإعلام، التورط في اعتقالات جماعية وقتل جماعي، واستخدام معيب للدعاية الإعلامية، وسواها) تبدو رئاسة مرسي «الفترة الذهبية» المفقودة، يوم كانت المعارضة حرة في ممارسة النقد، وما من أحد كان يخاف في منزله. وعليه، فإن أوتاواي كانت مخطئة بالتأكيد في قولها إن مصر يجب أن تختار بين استبداد الإسلاميين واستبداد العلمانيين. إذ إن مرسي لم يمارس الاستبداد، على الأقل، لأنه لم يمتلك الأداة لذلك.

خامساً: الخروج من الجدل، والأسئلة الثلاثة

وفي كل الأحوال، ومن أجل الخروج من هذا الجدل، علينا النظر في سياق أوسع، تواجهنا فيه **ثلاثة** أسئلة: (١) سؤال الدين والسياسة، (٢) سؤال الحركات الإسلامية عموماً والإخوان تخصيصاً، (٣) سؤال المواطنة.

١ ـ الدين والسياسة

لسؤال الدين والسياسة بُعدان، تسييس الدين، و«تديين» السياسة. يحدث **الأول**، كما قيل، حين يستخدم الدين لتحديد السياسة، «ما يستدعي وفي آن واحد نقاشاً وفق مفردات الصراع على السلطة، الإقناع باسم الدين، والتفاوض حول السلطة العرقية والدينية». وتؤشّر **الأخيرة** إلى «التفاعل المتبادل والاعتماد المتوازي بين حقلي الدين والسياسة»[(١٨)].

ومن جديد، فإن الفرضية هنا هي مرجعية الدولة العلمانية، بينما يفترض حكماً بالدين أن يكون «منزوعاً من السياسة». مع ذلك، فإن الافتراضات أعلاه تصطدم بمشكلات هي أبعد من المركزية الإثنية والتعميمات في التجربة المسيحية الحديثة، لأنها تتضمن الأخذ بتعريف عام للدين، غير متسق وغير عملي، الذي يولّى بدوره قضايا إشكالية إضافية. وتعكس هذه المقاربة بدورها تكوينات محددة تؤلف ما نسميه بالمعرفة كنتاج «لممارسات محددة للعمل والسلطة والقوة»[(١٩)]. ويخلط الخطاب «العلماني» الحديث حول الدين ليس فقط بين مكونات أيديولوجية غير متحقق منها

(١٨) Carolina Ivanescu, «Politicised Religion and the Religionisation of Politics,» *Culture and Religion*, vol. 10, no. 4 (2010), pp. 312-313.

(١٩) Charles Hirschkind and David Scott, eds., *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and his Interlocutors* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2006).

تنعكس في أشكال استبدادية من السلطة، بل هو يلغي الدور الذي تمارسه السلطة في تشريع المعتقدات والممارسات الدينية[20].

علينا أخذ البعد السلطوي هذا بعين الاعتبار، وبخاصة في منطقتنا، حيث يعكس الصراع على الدين والسياسة، تاريخياً وجيوبوليتياً، الخلل المستمر في القوة؛ وسنعود إلى هذه المسألة. في ضوء ذلك، علينا تعديل مفهوم «تديين» السياسة ليشمل كل الحالات التي يردّ فيه الخلاف السياسي إلى خلاف ديني، أو حيث يجري اعتبار السياسة «شأناً قدسياً». تجري عملية «التقديس» هذه حين تمنح «حركة سياسية شأناً أرضياً وضعية مقدسة» (الأمة، الوطن، الدولة، الإنسانية، المجتمع، العرق، البروليتاريا، التاريخ، الحرية، أو الثورة) فتحيلها مبدأ مطلقاً للوجود الجمعي[21].

في هذا الإطار، كان في الإسلام منذ زمن مبكر تجسيد لهذا التديين، وشاهدنا ذلك حين قرر الخوارج ترجمة الخلافات السياسية إلى خلافات دينية، وأصرّوا على أن من يخالفهم الرأي ليس فقط بمخطئ، بل هو أيضاً كافر ومحروم كلّ حق. ومعظم الطوائف التي نشأت في الإسلام بعد ذلك، إنما كانت أحزاباً سياسياً مقنّعة. فـ«المرجئة» الذين امتنعوا من الحكم على مرتكب الكبيرة كانوا محافظين داعمين للأمر الواقع، وأرادوا النأي بأنفسهم بعيداً من تطرف الخوارج. و«المعتزلة» الذين اقترحوا فكرة «المنزلة بين المنزلتين» كانوا من المعتدلين الذين أيدوا التغيير من دون عنف. والانقسام السني ـ الشيعي مثال نموذجي للخلاف السياسي الذي أُعطي لاحقاً غطاء دينياً.

في أيامنا هذه، أخذ تديين السياسة أشكالاً جديدة، كما نرى في سورية ومصر اليوم، حيث يجري ردّ الخلافات السياسية إلى مفردات «مقدسة»، يزعم كل طرف معها أنه يدافع عن قضية «مقدسة». ليس على الدين هنا أن يُفهم بطريقة تقليدية، إذ إن أنظمة عربية عدة استنسخت المقاربة الاستبدادية في «تديين» الخلاف السياسي، مبتكرين أسماء لـ «الهرطقات»، وواصفين المعارضين بـ«العملاء»، «المنحرفين»، «الرجعيين»... إلخ. وباتت عبادة الزعماء أيضاً شائعة، وغدا في غير مكان نقد الرسول أقل خطراً من

---

(٢٠) Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003).

(٢١) Emilio Gentile and Robert Mallett, «The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism,» *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 1, no. 1 (2000), pp. 18-55.

قول كلمة تنم عن عدم احترام لـ «القائد الكبير». وبهذا المعنى فتقديس السياسة ليس حكراً على الإسلاميين.

وتسييس الدين هو الوجه الآخر من العملة نفسها، يتضمن اعتبار الهوية الدينية تهديداً أو أفضلية. هنا يصير الدين مادة خلاف، ويصبح الناس مستهدفين بسبب معتقدهم الديني أو هويتهم الدينية. ورأينا شيئاً من ذلك في صراعات شمال أيرلندا ويوغوسلافيا، وفي الصراعات الطائفية في العراق والبحرين. ويمكن رؤية ذلك في الصراعات الحالية بين الإسلاميين ومعارضيهم في مصر، وأمكنة أخرى، حيث تصبح مسألة من مثل ذكر الدين في الدستور أمراً يستقطب التركيز والخلاف الشديدين.

والعمليتان تغذيان بعضهما بعضاً. فحين تقوم جماعة بـ «تقديس» السياسة، تضطر الأخرى إلى معاملة الدين كتهديد سياسي، فتسيّس الدين بالتالي. وقد راكم القادة السياسيون في المنطقة مثل أتاتورك ورضا شاه، إلى فشلهم في نزع السياسة عن الدين، الانخراط في «تقديسهم» الخاص للسياسة. لكن عبادة الشخصية الناتجة من ذلك تجعل من نزع الدين عن السياسة مهمة أكثر صعوبة.

أ ـ الحركات الإسلامية، عموماً

الحركات الإسلامية، من حيث التعريف، هي الجماعات التي تقف في قلب ديناميات تسييس الدين. والجدل الحديث حول دور الدين في الشأن العام نتاج للقطبية التي جلبها الاستعمار. ففي أزمنة ما قبل الاستعمار، لم يكن هناك من معنى لجلب الدين إلى السياسة، والنقاش كان سيدور طبيعياً حول نوع عقيدة أو «مذهب» الذي سنتخذ، طالما أن دور الدين في الحياة العامة، كما في الحياة الخاصة، كان من الأمور المسلّم بها. لكن الأمر تبدّل جذرياً في البلدان التي سقطت في أيدي الاستعمار، أو في تلك التي اختارت «الحداثة» تشبهاً بالأنظمة الاستعمارية، حيث جرى تبنّي «العلمنة» في الحياة العامة من دون نقاشٍ كافٍ أو توافق. وفي حالات عدة (كما في إيران وتركيا وإندونيسيا) كان اللجوء إلى العنف ضرورياً لقمع أي نقاش، أو جدل في الإجراءات المتخذة.

وعليه، كان من الطبيعي، في الوقت الذي بدت فيه السياسة على شفا الانفتاح من جديد، أن يُستأنف النقاش الذي جرى قطعه بالعنف في الماضي. لكن المشكلة تفاقمت الآن بفعل فقدان أو ضعف الصدقية لدى المؤسسات والشخصيات الدينية التقليدية، التي عاب عليها خصومها التعاون مع الاستعمار والحكام المستبدين، أو من جهة

أخرى لفشلها في تجديد نفسها. وبالتالي، قاد النقاش المستجد شخصيات من خارج المؤسسة الدينية أو على هامشها؛ وهو ضم يومذاك مثقفين (معظمهم من العلماء) مثل جمال الدين الأفغاني وتلامذته، ومحمد عبده، وابن باديس، ومالك بن نبي في الجزائر، ومحمد إقبال، وأبو الحسن الندوي، وكلام آزاد من الهند، أو بديع الزمان سعيد النورسي من تركيا، إلى غيرهم. وكان لمعظم هؤلاء أنصار وأتباع، إلا أنهم لم يوجدوا «حركات»، باستثناء النورسي ربّما. وتطلّب تأسيس الحركات عدة مراحل لاحقة. بدأ الأمر بـ «الجمعيات»، ثم «الاتحادات» التي كانت بمنزلة منظمات مجتمع مدني.

ب ـ الإخوان المسلمون، خصوصاً

في مرحلة لاحقة، تحول ناشطون مثل حسن البنّا في مصر (١٩٢٨) وأبي الأعلى المودودي في الهند (١٩٤١) نحو تأسيس نوع جديد من «الحركات» الحديثة. اختلفت هذه جذرياً عن الجمعيات القديمة التي اعتادها المسلمون (مثل «الطائفة»، «المذهب»، أو «الطريقة الصوفية») بكونها شديدة التنظيم وإحكام البنية الداخلية فيها. إذ إن لها هرمية تبدأ من الخلية (الأسرة أو العائلة) إلى الفرع المحلي، فالمكتب الجهوي، وأخيراً القيادة العليا. وكانت في ذلك كله تشبه التنظيمات الحديثة الراديكالية والسرية (مثل الشيوعية)، إلا أنها مختلفة عنها باعتبارها أكثر شخصية وتعبئة دينية. وبخلاف الأحزاب السياسية، لم تكن الصلة بين الأعضاء سياسية فحسب، إذ كان المتوقع من الأعضاء الأداء التام لواجباتهم الدينية (مثل الصلاة في المسجد، الصيام... إلخ،) وعلى نحو جماعي عموماً. كما كان من المفترض بهم تطبيق النواهي الدينية (مثل عدم تناول الخمر، وما شابه).

هذا النمط الذي سيصبح عليه «الإخوان» لاحقاً كحركة إسلامية حديثة، (وطبّقته أيضاً الجماعة الإسلامية في الهند وباكستان) الذي غدا الأكثر هيمنة وجاذبية للناشطين الإسلاميين المحدثين. نشأت جمعيات إسلامية أخرى بالتأكيد وتكاثر عددها (مثل الجماعات السلفية، والحركات الجهادية الحديثة)، ولكن لم يكتب لأيٍّ منها النجاح والديمومة اللذان توافرا لحركة الإخوان المسلمين. كان نجاحها مشهوداً، وبخاصة أنه حدث في مناخ حقل ديني أقرب إلى «السوق الحرّة»، إذ، وبعكس ما يزعم عادة، لم ينشأ احتكار في تمثيل الدين أو حصر الكلام باسم الإسلام، الذي لا حبر أعظم فيه، ولا مؤسسات سلطوية دينية، تحتكر النطق باسمه. وترك ذلك الباب مفتوحاً لأي «مشروع» ديني ليجرّب حظه في حقل الدين. وهو ما يفسّر أيضاً الألوان المتعددة للجماعات التي دخلت الحقل. واستتبع ذلك بالتأكيد استهداف معظم الدول

لـ «المشاريع» الأكثر نجاحاً واستقطاباً في محاولة لقمعها. ولأن «الإخوان» كانوا الأكثر نجاحاً، فقد كان نصيبهم من الاضطهاد والقمع الأكبر حجماً.

خلال سنوات القمع الطويلة، تعلمت الحركة أن تكون دفاعية، وأن تكون نظرتها إلى الداخل أكثر من الخارج، وإلى درجة التساؤل عن مدى «سرّيتها». كما أنها أصبحت، وبفعل تشككها، أقل قبولاً للنصح من التيارات الإصلاحية داخلها، وأقل استجابة للنقد من خارجها. وكان كلما ازداد نجاح الحركة وقوتها، ازداد الحصار أو التقييد على الأصوات الناقدة أو الداعية إلى التغيير داخلها. لقد جرى النظر إلى الأمر باعتباره تهديداً للحركة.

يشبّه بعض خصوم الإسلاميين الجماعة بالجماعات الفاشية في أوروبا، بل صكّوا لهم لقب «الإسلام الفاشي»[٢٢]. ويبذل أصحاب هذه النظرة جهوداً واضحة في إقامة المقارنات لجهة الإلهام الفكري، والأيديولوجيا، وتقنيات التنظيم وحتى التعاطف مع ألمانيا النازية في أثناء الحرب. وهم يدرجون ضمن هذه الفئة أيضاً الجماعات القومية العربية، مثل حزب البعث، ورأوا فيه نسخة «علمانية» من الإسلام الفاشي[٢٣]. ومع ذلك، فالأكثر دقة هو تشبيه الإخوان باليهود لا بالنازيين. تناولهم بالذم كل إنسان تقريباً، وجرى اتهامهم بمحاولة السيطرة على العالم، ومن حجج مثبتة. وعانوا أيضاً دورات اضطهاد لم تتوقف. أما خصومهم فقد طبّقوا، على النقيض، سياسات وأساليب تذكّر بالأساليب الفاشية، من الدعاية السوداء، إلى التعبئة الشعبية، وصولاً إلى العنف الأعمى.

أما وقد بلغوا السلطة بعد حقبة طويلة من المعارضة، وتحت الأرض في الأغلب، فقد بعث الإخوان المخاوف لدى جميع من لديهم مشكلة مع الجانب السياسي من الإسلام ومع الحركات الإسلامية. مع ذلك، فمن الضروري القول أنْ ليس كل المشكلات والصعوبات التي واجهت الإخوان مردّها إلى الهوية الإسلامية للجماعة، أو من تاريخها الخاص وخياراتها السياسية. فقليل، على سبيل المثال، هو النقاش الذي تناول المشكلات الدينية طوال حكم مرسي.

---

(٢٢) ياسر المحمد، «الإخوان المسلمون: نموذج معاصر للفاشية الإسلامية،» **صوت العقل** (٢٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٢)، <http://thevoiceofreason.de/ar/article/803#>، و Joseph Croitoru, ««Islamofascism»: A Brief History of a Controversial Term,» *Qantara.de* (3 April 2013), <http://en.qantara.de/content/islamofascism-a-brief-history-of-a-controversial-term>.

(٢٣) Paul Berman, *Terror and Liberalism* (New York: W. W. Norton, 2003).

من جهة ثانية، فإن النقطة التي أثيرت سابقاً والقائلة إن صعود الإخوان يعود في قدر كبير منه إلى فشل خصومهم تجد صدقيتها في ما حدث منذ عزل مرسي. إذ دأب الحكم العسكري منذ استلامه السلطة على تطبيق سياسات انتقامية، فتدخل في الإعلام، وقيّد حرية التعبير وحق الاعتراض. وفي محاولتهم «شطب» الإخوان، أحدثوا أضراراً في الاقتصاد المصري وفي النسيج الاجتماعي للبلاد، مخاطرين حتى بتأييد بعض أنصارهم. إنهم يطبّقون السياسات نفسها التي استخدمتها، لعقود، الأنظمة العربية الفاشلة المنهارة، التي تحولت إلى «دول الثقوب السود»، التي دأبت من دون توقّف على خنق كلّ صوت معارض، حتى لم يبقَ غير صوت الديكتاتور الحاكم.

ينشر النظام ومؤيدوه خطاباً يتّسم بالتناقض الذاتي: فهم يقولون بدعم الديمقراطية، إلا أنهم لا ينفكون يتخذون كل الإجراءات لحرمان الحزب الأكثر شعبية فرصة البقاء، ناهيك بالحقوق المتساوية في التنافس. هم يتهمون الإخوان بأنهم حلفاء أمريكا، ثم يستجدون واشنطن الاعتراف، بل والإمعان في عرض خدماتهم على إسرائيل نتنياهو.

يتّضح من كل ذلك أن الإخوان سوف يفيدون مرة ثانية من الأخطاء التي تنطوي عليها مسيرة النظام الحالي، ومن غير المستبعد أن يلجأ الناس إليهم مرة ثانية، باعتبارهم المعارضة الموثوقة الوحيدة.

وهذا تذكير بطبيعة المشكلة وبأنظمة مشابهة أخرى، ما فتئت تعلن الحرب على شعوبها، وتسعى لاستبعاد الأكثرية فيها. وعلى سبيل المثال، فقد لجأت حكومة مبارك إلى المعيار الطبقي في تقليد الوظائف الرفيعة في الدولة مثل الجيش والقضاء والهيئات الدبلوماسية وسواها، حيث كان أفراد الطبقات الدنيا ممنوعين من التقدم إليها[٢٤].

ربّما قادت سياسة الإقصاء المتعمد تلك الكثيرين إلى أن يجدوا ضالّتهم لدى الإسلاميين، القوة الوحيدة القادرة على تحدي النخبة الحاكمة المتجذرة. وتتصرف الأخيرة، بالمقابل، كما لو كانت «طائفة»، أو سلطة شبه استعمارية، نأت بنفسها عن أكثرية الشعب، ولا تتردد في استخدام إمكانات الدولة وأدواتها لإبقاء الشعب تحت السيطرة[٢٥]. وبهذا المعنى يمكن القول إن العسكر والنخبة الحاكمة المتجذرة يؤسسان،

---

(٢٤) انظر: Yezid Sayigh, «Above the State: The Officers' Republic in Egypt,» Carnegie Middle East Centre, Carnegie Paper (1 August 2012), pp. 20-26, <http://carnegieendowment.org/files/officers_republic1.pdf>.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٢١.

بنفسهما، لدور يملؤه «بطل» ما، جماعة في المستقبل سوف تنجح في تحدي الوضع القائم بإسم الجماهير.

٣ ـ المواطنة

التحدي المركزي الذي يواجه السياسات الإسلامية هو كيفية معالجتها لسؤال المواطنة. في التعريف، تبدأ الجماعات الإسلامية من مقدمة، وهي أن المجتمع السياسي الأساسي هو ما يتكوّن أفراده من «المسلمين الملتزمين»، وخطابهم بالتالي يتجه في الأساس إلى هذا الجمهور. لكننا نعرف أن الدول القائمة اليوم لا تتألف من المسلمين حصراً، ناهيك بـ «المسلمين الملتزمين». ووفق قواعد المساواة المعمول بها في المساواة في المواطنية، فحتى الأقلية الصغيرة من المواطنين تملك حق النقض ضد أي إجراء يشتمّ منه التمييز تجاهها.

وللالتفاف على هذه «المعضلة»، يذهب الإسلاميون المتشددون إلى أن في وسعهم ممارسة سياسة العزلة بطلب «موطن» خاص بهم يهاجرون إليه، أو في وسعهم اتباع توصية سيّد قطب في البداية من النقطة صفر، ومحاولة جلب الناس واحداً واحداً لتتشكل بالتالي أكثرية في المجتمع. (وقطب غالباً ما يساء فهمه باستمرار بتصويره داعية إلى العنف وهو خطأ. ما ينصح به قطب هو إدارة الظهر إلى مجتمعات أيامنا الراهنة الإسلامية، وعدم الغرق في سياساتها ولا حتى في مشاكلها الاجتماعية والاقتصادية. ولذلك قصة أخرى). وفي كل حال، فحتى لو أمكن إيجاد جماعة تتكون من المسلمين الملتزمين فقط، وامتلاك أرض تقيم عليها، فستبقى المشكلات قائمة. فكما رأينا في مصر والسودان، على سبيل المثال، يمكن أن تنشأ خلافات عميقة بين الفرق الإسلامية المختلفة. ويمكن في حالات قصوى، كما في العراق واليمن، أن تتحول الخلافات بين الفرق الإسلامية المختلفة إلى حرب مفتوحة.

وعلى قاعدة قبولهم بواقع الدولة الوطنية الحديثة، (وذلك منذ البدء عموماً، خلا بعض فترات التردد في الأعمال الأولى للبنّا والمودودي)، كان عليهم الاجتهاد لتوفير حل لمعضلة المواطنة تلك. لقد تحقق بعض التقدم، لكن المشكلة لم تحل كلياً على المستوى النظري[٢٦].

---

(٢٦) انظر: عبد الوهاب الأفندي، «إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام: مسلم أم مواطن،» في: حسن الترابي [وآخرون]، **الإسلاميون والمسألة السياسية**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٢٦ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣)، ص ١٧٣ ـ ١٩١.

سادساً: نزع السياسة عن الدين

كما قلنا آنفاً، فإن مطلب نزع السياسة عن الدين هو مطلب عسير، إذ إن كل خطوة في هذا السياق تغدو في الجوهر «سياسية». وحين يجعل الدين في قلب السياسة، فإن محاولة نقله من هناك لا يمكن أن تتجنب اعتبارها سياسية أيضاً. إذ إن الحجج الدينية التي تساق للحد من دور الدين (أكانت للدفاع عن نقاء الدين، أو اللجوء إلى الدين «الحقيقي») هي وقوع في شرك التسييس بطريقة أو أخرى. كذلك الحجج السياسية، باعتبار عامل الاستقرار، وتضييق أسباب الصراع، وإلى مسلك آمن للتنمية، فهي كذلك سياسية، في طريقة النظر إلى الدين كتهديد للاستقرار ولوحدة الجماعة. وهنا أيضاً يستثير التعبير عن الهوية الدينية، أو البحث عن هوية دينية، إجراءات قمعية معادية.

وإلى الآن، فالنجاح في هذا المجال محدود، لأن المنطق «الديني» في نزع التسييس تعوزه الصدقية وقد فشل، بينما قاد المنطق «السياسي» إلى ما هو أكثر سوءاً. وكان زعماء من وزن عبد الناصر وبورقيبة وأتاتورك قد استخدموا رصيدهم السياسي الشخصي، باعتبارهم أبطال تحرير، لتمرير قمعهم للنقاش حول الدين (أو الالتفاف عليه) خدمة لأهداف تتعلق بمصلحة الوطن العليا.

إذا توافقنا على أن الوضع الحالي هو مشكلة مزدوجة، بمعنى أنه لا يمكن نزع السياسة عن الدين، ولا أن ينجح في السياسة، فهل يمكن لمنطق «ديني» موثوق أن يُميل بحججه الكفة ضد استخدام الدين في السياسة؟ أنا أعتقد أن ذلك ممكن.

غني عن القول إن قواعد الدين نفسها ترفض عملية «تديين» السياسة، بمعنى تحويل الخلافات السياسية العادية إلى صراعات دينية زائفة، واتهام المخالف بالكفر. ولكن، يجب ملاحظة أن تسييس الدين (أي إعطاء الخلافات والهويات الدينية بعداً سياسياً) هو حقل أكثر تعقيداً، أقلّه لأنه قد يحدث من دون إرادة الفاعلين. وعلى سبيل المثال، فإن أفراد الجماعات الأولى المسيحية والإسلامية لم يريدوا لمعتقداتهم الدينية أن تتحول إلى قضية سياسية. ومع ذلك فقد حوّلها أخصامهم إلى قضية سياسية بمعاملة الدين الجديد بمنزلة الخطر.

ونحتاج، للبحث في هذه المسألة، إلى الإشارة إلى فارق مهم: يمكن للمعتقدات الدينية أن تكون مسألة بحث ونقاش، إلا أنها لا يمكن أن تكون موضع تفاوض أو مساومة. فالمؤمنون في الإسلام مطالَبون بشرح معتقدهم والدفاع عنه، إلا أنهم ممنوعون

من المساومة عليه. والخطأ الفادح الذي ارتكبه سلمان رشدي في روايته **الآيات الشيطانية**، ثم في تعليقاته في أثناء الجدل حولها، هو محاولته تصوير الرسول (ﷺ) يساوم قريشاً من خلال الاعتراف بآلهتها. ولم يكن ذلك صحيحاً، وهو مستحيل في السياق القرآني. يجب أن تؤدّى الرسالة الدينية نقية وغير منقوصة: وواجب الرسول إبلاغ الرسالة، وليس التصرف بتعاليمها.

ومن الزاوية نفسها، فإن الخطأ الأعظم للجماعات الإسلامية هو أنها ظهرت كما لو كانت تجعل الدين موضع مساومة. وهم لذلك يجادلون خصومهم ـ وبعضهم من غير المسلمين ـ ويحاولون الوصول إلى مساومات حول هذه المسألة أو تلك. ومع ذلك، ولأنه ليس في قدرتهم تقديم تنازلات، يمكن لهم أو لأحد منافسيهم في مكان ما تقديم النصوص أو سواها التي تنقض «التنازلات»، وأن تمنح بالتالي سبباً إضافياً للاتهام بالازدواجية أو المراوغة. وفي كل حالة، ولأن الأمر برمّته هو أن ما من أحد يستطيع النطق حصرياً بإسم الإسلام، فإن كل مساومة يقدمون عليها سرعان ما تغدو من دون قيمة. وعلى سبيل المثال، فقد كان إسلاميو تونس شديدي المرونة والتكيّف، لكنهم عرضة الآن للتحدي من جماعات أكثر تطرفاً لا تعترف بأيٍّ من «التنازلات» التي قدّموها. وفي مصر أيضاً، كان الإخوان لفترة طويلة موضوع نقدٍ قاسٍ من جهة الجهاديين، والسلفيين، وغيرهم، باعتبارهم غير صادقين في إسلامهم.

لهذا السبب اعتقد أن «الفصل» بين السياسة والدين يقع في هذا السياق. بهذا المعنى، لا يستطيع الإسلاميون أو أي جماعة ـ ولا يجب ـ تقديم أنفسهم بالتناوب كناطقين باسم الدين وكفاعلين سياسيين. وعليه، فحين ينخرطون في السياسة، عليهم الاعتراف أنهم لا يفعلون ذلك بأدوات دينية. هم بالطبع أحرار في القول إنهم ينطقون باسم الملتزمين دينياً الذين يريدون لأفكارهم ومصالحهم أن تتكيف في الحلبة السياسية على قدم المساواة مع اهتمامات أساسية لدى الجماعات الأخرى. وهذا ما سيمكّنهم من التفاوض بحسن نيّة، لا لبس فيها، ومن دون مساومات على الالتزامات الدينية. وعليه، حين يكون الدين هو موضع النقاش، فإن تحدي ذلك يجب أن يكون واضحاً بما يكفي أنه يدور حول تفسيراتهم، ولا يعني التنازل أو المساومة في المسائل الجوهرية. ولكن حين يكون النقاش في السياسة، ففي وسعهم إظهار المرونة في كل المسائل، ومن دون أن يقعوا في التناقض.

وعلى سبيل المثال، فإنه من المنطقي تماماً للإسلاميين أن يعتقدوا بأن شرب الخمر محرم وفق تعاليم الإسلام، كما أنه يُطلب من المؤمنين شكل معيّن من اللباس. مع ذلك، وفي الوقت نفسه، هم يستطيعون التعبير عن رأيهم في أنهم لا يطلبون، كفاعلين سياسيين، التدخل في حرية الناس في شرب أو ارتداء ما يريدون، في سياق مساومة شاملة لا تتطلب منهم المصادقة على هذا التصرف، والطلب من الآخرين احترام حساسياتهم.

ربما يبدو ذلك إشكالياً على الجانبين، لكن ذلك يعتمد على كيفية تصرف الأحزاب المعنية على أرض الواقع. فالقوى الإسلامية التي تسلّمت السلطة في أمكنة مثل إيران والسودان تستمر في تقديم أنفسها كفاعلين «علمانيين»، مثلما يفعل حكام عدة في الخليج. وقد جعل آية الله الخميني ذلك علنياً حين أعلن سنة ١٩٨٨ نظريته حول «الولاية المطلقة للفقيه»، التي جعلت، وعلى نحو لا لبس فيه، مصالح النظام قبل خصوصيات الشريعة. بهذا المعنى، يستطيع مجلس صيانة مصالح النظام طرد أيّ مسؤول حكومي، كما يستطيع تقرير أيّ قانون إسلامي يجب أن يُعمل به.

في السودان، ظل الأمر ضمنياً، لكن المبدأ هو نفسه في الممارسة. يضمن الدستور الحالي، على سبيل المثال، شكلاً المساواة بين المواطنين، بغضّ النظر عن انتمائهم الديني، إلا أنه لم ينجز أيّ بيان نظري دعماً لذلك. وحده «حزب العدالة والتنمية» في المغرب ذهب بعيداً في فصل الديني عن السياسي في التنظيم، بل جعل هناك تنظيمين منفصلين، وإن يكُ مترابطين. في مصر أيضاً، يملك الإخوان تنظيماً مزدوجاً، ولكن دون تمييز في الوظيفة، وعانى لذلك ازدواجية الولاء والمرجعية.

سيكون مفيداً للجميع لو جرى تقنين هذا التقسيم العملي الوظيفي علانية. وهو ما لا يتعارض مع التعاليم الأساسية للإسلام، إذ إن مقاربات كهذه عمل بها حتى في أيام الرسول (على سبيل المثال، في «وثيقة المدينة» كما في «معاهدة الحديبية» حيث جرى ضمان وضع متساوٍ للأطراف، وجرى الاعتراف بالفروق الدينية). وبالنسبة إلى الإخوان، فالنقاش في الثنائية أعلاه أمر ضروري لأسباب سياسية أيضاً، فثنائية الحزب و«التنظيم» أوجدت مشاكل سياسية عدة على صعيد السلطة والصدقية.

خلاصة

في سنة ١٩٩٠، بيّن برهان غليون أن الاستقطاب الحاد القائم بين الإسلاميين وخصومهم هو في الجوهر بين النخبة المتمركزة حول الدولة الحديثة والجماعات الأخرى المقيمة على هامش النظام. يمثل الاستقطاب، بهذا الصدد، أزمة عامة، عميقة، وغير سهلة الحل، بين السلطة والدولة. والأزمة، على وجه الخصوص، هي في النخبة التي أدركت الآن أنها لا تستطيع البقاء في الحكم من دون جرّ المجتمع إلى حرب أهلية. يجب أن يبدأ الحل للأزمة باقتناع النخبة الحاكمة أنها لا تستطيع إلى ما لا نهاية الحفاظ على الأمر الواقع القائم، وعليها بالتالي تقديم تنازلات. كذلك من الأولوية بمكان، أن تجري إعادة تفكّر في أيديولوجيات الطرفين المتنافسين، بما فيها إعادة تفكير جذرية في الجانب الإسلامي من جهة، وفي المقدمات العلمانية من جهة ثانية[٢٧].

هناك الكثير ممّا يمكن قوله في تأييد مقولة غليون حول طبيعة التحالف «العلماني» الذي هو بطرائق مختلفة امتداد للنظام الاستعماري. في الجزائر، مثلاً، يجري، غالباً، وصف جهاز الدولة المركزي بـ«حزب فرنسا»، وهو مكوّن من فرنكوفونيين متعصبين. في مصر، هو حزب «كامب ديفيد» المتحالف مع الرأسمالية الفاسدة وطبقة البيروقراطية العسكرية. وهذه الجماعات ليست قلقة فقط على مصالحها، بل هي ترى إلى نفسها كحارس للدولة، وتخشى أن يؤدي أيّ حكم إسلامي إلى ضعضعة استقرار الدولة وخسارة مكانتها الدولية.

ومذ كتب غليون مقالته، ذهبت الأمور إلى ما هو أسوأ بكثير. فالميزان بين دور نخب الدولة كحراس للمصلحة العامة وكعصبة من أصحاب المصالح الخاصة مال كلياً إلى كفّة الثانية. لم يعد هناك مكان لرسالة أو لأيديولوجيا يجري الالتزام بها، خلا ما هو للتعمية. واللوحة لا تخفى على أحد: رجل واحد، عائلة واحدة، دولة أمنية، تحالف مع مصالح رأس المال الأجنبي، وإلغاء لأي مسافة بين العام والخاص.

ولكن إذا كان الحال كذلك، ألا نكون في الواقع نجرّد الأكثرية المحرومة من سلاحها حين نطلب نزع السياسة عن الدين؟ إذا كانت الإسلاميات السياسية هي الأداة

(٢٧) برهان غليون، «الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية،» ورقة قدّمت إلى: **الدين في المجتمع العربي**، ص ٢٩٩ ـ ٣٢٥.

الوحيدة للمهمّشين لمحاولة الحصول على حقوقهم ضد الطغمة الفاسدة المتجذرة، فلماذا نحرمهم السلاح الوحيد الذي يملكونه؟

ومهما قلنا، فسيبقى المهمّشون، لسبب أو لآخر، يسعون إلى الجماعات الإسلامية، إلا إذا تخلت النخب الحاكمة عن محاولتها المستمرة لاحتكار السلطة من أجل مصالحها. وسيظل، من ناحية ثانية، كل من يمتلك ضميراً دينياً (أو أي ضمير من أي نوع) يشعر أنه ملزم بالوقوف إلى جانب الناس الأقل حظاً، وأن يعارض الطغم الفاسدة.

ومهما يكن، فإن إبعاد الدين عن ساحة المساومات يبقى واجباً دينياً للحفاظ على فكرة نقاء التعاليم الدينية. ويستدعي ذلك أيضاً أن يضع كل من يتقدم لتمثيل التعاليم الدينية نفسه فوق الخلافات السياسية، وأن يقدم ضميره في أدائه لرسالته قبل أي شيء آخر. ويتضمن ذلك دعم المحتاجين للدعم، ورفض الفساد والاستبداد لدى المعسكرين الديني وغير الديني. وفي الحقيقة، فإن إبعاد الدين عن القضايا الخلافية سوف يساعد في بناء جبهة موحدة لمصلحة الديمقراطية وضدّ الفساد.

في مصر، يمثّل ذلك استراتيجية على المدى الطويل. أما على المدى القصير، فعلى الأرجح أن مصر ستدخل، مثل سورية، في مرحلة من اللااستقرار، بل وبعض أشكال الحرب الأهلية. ولكن وبخلاف سورية، لن يتفكك الجيش المصري من تحت، بل سيتحرك من فوق. وكما حدث في شباط/ فبراير ٢٠١١، فمن غير المستبعد أن يلجأ أرفع الضباط رتباً إلى خطوات تجنّب البلاد خطر الحرب الأهلية والانهيار. وسيكون أمراً مفيداً إذا بادر الإسلاميون أيضاً إلى أخذ الخطوات الضرورية لتخفيف حدّة الاستقطاب وإزالة التهديدات المتوهمة ضد تماسك الدولة والمجتمع.

المناقشات

١ ـ رفعت سيد أحمد

(١) كُتبت الورقة بروحية ومنهجية سابقة على ما جرى في مصر من ٣٠/٦/٢٠١٣ حين انتفض «الشعب» وليس «العسكر» كما تذهب الورقة، لإسقاط حكم فاشل على مستوى الثورة ومستوى إدارة الدولة. لم تتعرض الورقة بعمق لهذه التحولات ولمجالات وأبعاد الفشل الإسلامي السياسي (السلفي أو الإخواني) في تجربة الحكم في عهد مرسي، ومن فشلهم مقولة تديّن السياسة وليس الدين، وباتت تحتاج إلى إعادة نظر.

(٢) القول إن مرسي أو حكم الإخوان لم يمارس الاستبداد السياسي لأنه لم يمتلك الأداة لذلك، قولٌ فيه عدم دقة، لأن الاستبداد الفكري والديني الذي مورس في هذا العهد وصل إلى حدّ القتل للمعارضين (أحداث الاتحادية ٢٠١٢) ـ الإعلان الدستوري المكمّم للأفواه ـ قتل الآخر الديني والمذهبي وسحلهم بناء على فتاوى ومواقف إخوانية سلفية سلطية، ثم الاستمرار في العناد وعدم الاستماع إلى الآخرين ومشاركتهم. نحتاج من عبد الوهاب الأفندي إلى إعادة تعريف مفهومه للاستبداد، وفي مقدمته الإرهاب الفكري والتخلي عن قضايا الأمة (فلسطين نموذجاً) كما جرى في حكم الإخوان.

(٣) قام بعض من استند إليهم عبد الوهاب الأفندي في بحثه للاستدلال على جوهر فرضياته بتغيير مواقفهم وفرضياتهم، ومنهم برهان غليون الذي التحق بالغرب

فكراً، وسلوكاً في ما سمّي الثورة السورية، وهي ليست ثورة وليست سورية. وسقطت كل أطروحاته السابقة على محراب الالتحاق بالغرب فعلاً لا قولاً.

(٤) الحديث عن أن المهمشين والأكثرية المحرومة سلاحها هي التي انحازت إلى الإخوان في مصر، وأن من المعيب مطالبتها بنزع السياسة عن الدين لديها، وأن الإسلاميات السياسية هي الإدارة الوحيدة لها؛ قولٌ فيه نظر ونقد لأن الأغلبية المهمشة ذاتها هي التي ثارت ضدهم في ٣٠/٦/٢٠١٣ وطالبت بإسقاطهم في فعل مليوني واسع النطاق، فكيف نفسر ذلك؟ يحتاج الأمر إلى إعادة قراءة وإعادة كتابة الأحداث والأبحاث بروحية ومنهجية جديدة، وتشتف الأحداث الجديدة، وليس الرؤى والأحداث القديمة كما حال هذه الورقة.

٢ ـ حسن عبد العظيم

ـ إن بحث د. عبد الوهاب أفندي جاء وحيداً ومهماً، يستحق مناقشة واسعة وتعقيباً، ليست المداخلة السريعة مجاله، وأتقدم بالملاحظات التالية:

١ ـ في المقارنة بين جماعة الإخوان المسلمين والحركة الإسلامية وبين التيار العلماني، تم تجاهل التيار القومي الناصري الذي لم يتجاهل دور الدين في المجتمع وفي السياسة، وربط بين العروبة كرابطة بين العرب، مسلمين ومسيحيين... والإسلام كرابطة ثقافية وتاريخية وحضارية بين العرب والشعوب الأخرى، كالأتراك، والفرس، والكرد، والأفغان، وغيرهم.

من جهة أخرى، فإن النظام الناصري تجنّب تحميل الإسلام ـ كرسالة عالمية إنسانية ـ أخطاء نظام الحكم والسلطة، من دون إغفال مراعاة أحكامه وأحكام الشريعة الإسلامية في شؤون التشريع والحكم. وهذا ما جعل التيار الناصري، على مستوى مصر والوطن العربي، يضم قوميين وإسلاميين ويساريين وليبراليين. فالدولة في العهد الناصري كانت مدنية ديمقراطية، وليست دينية. ولنا في دولة المدينة التي أسسها محمد بن عبد الله (ﷺ) على أساس الصحيفة، بين المسلمين واليهود والنصارى باعتبارهم أمة واحدة، أسوة حسنة.

٢ ـ عرض الباحث للانتقادات التي تناولت الإخوان المسلمين التي وردت في دراسة مجموعة من المفكرين الإسلاميين والتي تتلخص في ثماني ملاحظات،

وأضاف إليها ست ملاحظات نقدية جوهرية للباحث فتحي أسامة، وملاحظات جوهرية هامة للمفكر عبد الله النفيسي، إضافة إلى الملاحظات النقدية التي أضافها، ومع ذلك بقي متعاطفاً معهم واعتبر الموجة الثورية الثانية الواسعة، وتأييد الجيش لها انقلاباً...

٣ ـ الخلل البنيوي لتكوين الجماعة منذ تأسيسها عام ١٩٢٨ بدأ بتشكيل الجهاز الخاص في المجتمع والجيش، في حين أن الجماعة تأسست على الدعوة التي تقوم على «الحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن»، والعنف لا يستقيم مع الدعوة والإقناع، فضلاً عن أنه يجعل السيطرة للجناح الخاص والتطرف على الجناح المدني الدعوي والسياسي، ويطبق ويمنع التغيير والتطوير والمراجعة، ويدفع إلى الاصطدام بالدولة ومؤسساتها في كل العهود، ويطبق ذلك على أي حزب له جناح عسكري في الجيش ويعتمد على الانقلاب العسكري للوصول إلى السلطة.

٤ ـ في البحث ثمة خلط وعدم تمييز بين وصول طرف من قوى الثورة إلى السلطة، في ظروف طبيعية مستقرة، عبر حصوله على الأكثرية في صناديق الاقتراع، أو وصول رئيس، وبين وصول هذا الطرف في ظل ثورات وانتفاضات الربيع العربي، التي اجتاحت معظم دول المنطقة بدءاً من تونس ومصر، وأطاحت نظم الاستبداد والفساد والتسلط واحتكار السلطة، والثورة من قبل حزب أو فئة، أو تيار سياسي معين. ولا بد من فترة انتقالية من ثلاث إلى خمس سنوات تستقر فيها الأمور عبر دستور بالتوافق الوطني بين جميع القوى والتشريعات الأساسية (قانون انتخابات، أحزاب، إعلام، جمعيات)، وخلال المرحلة الانتقالية لا بد من المشاركة السياسية في الحكم لجميع أو معظم قوى الثورة السياسية والشعبية. لذا، فإن استئثار الجماعة بالسلطة والتنكر لوعودهم للقوى الأخرى، كان سبباً في الموجة الثورية الثانية التي أطاحت سلطتهم والتي أيدها الجيش. ولا يمكن وصف ذلك بالانقلاب لأنه يستند إلى تأييد شعبي واسع، وخريطة طريق انتقالية لمدة محدودة، تفتح الطريق أمام استكمال الثورة لأهدافها، لتوفير الاستقرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

• رؤية للمستقبل

١ ـ تتعرض الانتفاضات الثورية للربيع العربي لمحاولات الاحتواء، وحَرْفها عن مسارها من قبل قوى خارجية إقليمية أو دولية، تتعارض مصالحها الاستراتيجية في

المنطقة مع هذه الانتفاضات، أو من قبل قوى وأطراف داخلية تدعمها قوى خارجية. وهذا ما حصل في ليبيا، ومصر، ويحصل في سوريا.

٢ ـ من الدروس المستخلصة من انتفاضات الربيع العربي أن البديل لنظم الاستبداد القائمة لا بد من أن يدعو إلى المشاركة السياسية بين قوى الثورة أو معظمها. ولا يجوز لأي طرف أو تيار إسلامي أو قومي، أو عسكري أو ليبرالي أن يحتكر السلطة في المرحلة الانتقالية وبعد عقود من الاستبداد والفساد والانهيار الاقتصادي والخلل الاجتماعي.

٣ ـ عبد المحسن حمادة

هناك بعض الملاحظات:

١ ـ نعقّب على رأي رئيس الجلسة عندما طلب من المشاركين في المداخلات ألا يتطرّقوا إلى الماضي، بل أن ينصبّ النقاش على الحاضر، وأرى أنه لا يمكن فهم الحاضر وتقييمه ووضع منظور للمستقبل من دون التعرف إلى الماضي.

٢ ـ يصف الباحث وصول الإخوان إلى الحكم بأنه نجاح، وأعتقد أنه نعمة من الله ليكشف حقيقتهم. فكما يقول المثل: رب ضارة نافعة. كانوا طوال الـ ٨٠ سنة، منذ تأسيسهم، يقدمون أنفسهم على أنهم جماعة مضطهدة من قبل حكومات مستبدة فاسدة، ويخفون حقيقتهم، بأنهم منذ تأسيسهم كانوا جماعة تقوم على العنف، والإرهاب مارسوه في عهدي الملكية والجمهورية.

٣ ـ اتهموا بالتخابر مع دول أجنبية سواء في العهد الملكي أو الجمهوري، واليوم من الاتهامات الموجهة بحق الرئيس السابق محمد مرسي التخابر مع الدول الأجنبية ومع منظمات إرهابية، وهو أول رئيس مصري يتهم بالتخابر مع دول أجنبية وبالخيانة للدولة.

٤ ـ هناك عيوب في التنظيم نفسه، فلا توجد دولة ترضى بأن تُحكم من رئيس ينتمي إلى تنظيم سري ويخضع لأوامر المرشد الذي يعتبر أعلى رتبة منه ومن مكتب الإرشاد، وعرفوا بالسرية ويقولون ما لا يفعلون.

٥ ـ لا يهتمون بالوطنية، كما قال المرشد السابق مهدي عاكف «طزّ في مصر»، ويخضعون لتنظيم دولي يهدف إلى قيام دولة الخلافة، وينظرون إلى الأوطان بأنها مجرد إمارة في دولة الخلافة.

٤ ـ خالد الحروب

سأعرض ثلاث نقاط إدارية ومنهجية سريعة، ثم مداخلة حول مفهوم المواطنة مرتبطة بالورقة التي قدمها الأخ عبد الوهاب الأفندي.

النقطة **الأولى** إدارية وهي السؤال عن الشباب في هذه الندوة، إذ من الواضح أن معدل أعمار الحاضرين يزيد على ٦٥ سنة وهو مهم هنا، وكما تفضل مدير الجلسة بالحديث عن المستقبل، أي أننا نتحدث عن مستقبل جيل غير ممثل هنا.

النقطة **الثانية** منهجية ومتعلقة بالأسئلة الافتتاحية التي سردها عبد الإله بلقزيز، وأرى أنها في المجمل أسئلة غير بحثية ولا تطور النقاش، بل أسئلة اتهامية وتغلق النقاش. والنقطة **الثالثة** مرتبطة بالنقطة السابقة، وهي التنبيه إلى خطورة انجرافنا كمثقفين إلى ما يمكن وصفه بالمكارثية العربية ضد الإخوان المسلمين، وكل ما يرتبط بهم واستهداف الأبرياء والمتهمين معاً. وأعتقد أننا كمثقفين يجب أن نقف ضد القمع وضد المكارثية. وأنا أنطلق هنا من منطلق علماني ليبرالي وديمقراطي يؤمن بعمق بضرورة فصل الدين عن السياسة. ومع ذلك يجب الدفاع عن حق الإخوان المسلمين في السياسة والتسيّس.

أما النقطة التي أريد الحديث فيها ولها علاقة بموضوع الورقة فهي حول مفهوم المواطنة. وأشير هنا إلى ما قاله عبد الوهاب الأفندي من تطور وعي عند التيار العام للإسلاميين يؤمن بالدولة الوطنية، بحيث صارت الهويات الوطنية مثل المصرية، والسورية، والعراقية، والأردنية وغيرها تفرض على الإسلاميين التعامل والتسيّس تحت سقفها.

هذه الهويات لها علاقة بمفهوم الدولة ـ الأمة وأساسها المواطنة، وهذان الدولة الوطنية ومفهوم المواطنة ما زالا غير مترسخين في وعي الإسلاميين، الذي يقوم على فكر مافَوق دولتي؛ فكرة أممية ما بعد الدولة الوطنية. فرغم ما يتبدى من قناعة بفكرة الدولة الوطنية، فإن هذه القناعة محصورة في الطبقة القيادية الرقيقة، بينما لا تتغلغل هذه القناعة في أوساط الكتلة الهائلة من الأعضاء والمناصرين الذين ما زالوا يعيشون وفق مقولات الأمة الإسلامية والشعارات الكبرى المثالية والطوباوية.

٥ ـ كاظم الموسوي

ابتدأ عبد الوهاب الأفندي ورقته بالإشارة إلى مقال كتبه عند فوز حركة الإخوان في مصر وحيّاها، والسؤال البديهي: هل ما زال بعد ما حصل من حكم الإخوان في مصر عند تحيته، رغم أن ورقته وضعت يدها على أخطاء جسيمة، للحركة بشكل عام، ولسنة الحكم وشخصية الرئيس ودوره، ودور المرشد العام لحركة في إدارة الحكم؟ هو يناقش في ورقته تطور عمل الحركات الإسلامية عموماً وحركة الإخوان خصوصاً، وأتفق معه في توصيفه للحركة في مصر، وتونس خصوصاً، بأنها الأكثر تنظيماً من غيرها في السنوات الأخيرة، وبخاصة في فترة الحراك الشعبي والانتفاضات التي اندلعت في العديد من الجمهوريات العربية. ولذا تمكنت من المشاركة والفوز بالانتخابات التي تمت.

كما أتفق مع النقد الذي سبق الإشارة إليه، ولا سيّما الجمود العقائدي والسياسي، والنقاط الثماني التي أوردها في نقد مقرّبين للحركة. وكذلك ملاحظات الدكتور عبد الله النفيسي على حركة الإخوان، وهو قريب منها، ولا سيّما في تناقض خطابهم الديني وممارساتهم السياسية، ولم يُشر في كل الحالات إلى الصفقات التي أعلن عن عقدها مع أجهزة غربية، ولا سيّما مع الولايات المتحدة الأمريكية والمملكة المتحدة.

وأرى أن إشارته إلى دور التنظيم العسكري السري الخاص وموقعه في التحكم في القرار العام للحركة، بما فيها التحدي الذي واجهه المرشد العام للحركة مع التنظيم، مع تنبيهه إلى تعارض تنظيم منظمة عسكرية في حركة دينية دعوية، في الوقت الذي لم يتفق لا المؤسس، ولا من خلفه، على تأسيس حزب سياسي علني، وتماشي القيادة مع تسميتها بالحركة المحظورة في فترات من عملها السياسي، منذ التأسيس وحتى بعد ثورة ٢٥ يناير.

وقد تكون هذه المنظمة أحد أسباب خطورة الحركة في العمل السياسي العام في البلد الذي يتعرض الآن لعمليات إرهاب واضحة، وكذلك عمليات الاغتيال السياسي المتهمة فيها المنظمة والحركة في مصر خصوصاً.

أستغرب وصف فترة الرئيس السابق مرسي بـ «فترة ذهبية» مقارنة بما حصل بعدها، والوقائع تشير إلى استمرار الأوضاع في مصر على جميع الأصعدة، عما كانت عليه وما آلت إليه، ويتحمل الرئيس السابق مسؤولية الإحباط الذي «أنجزه» في عهده وعدم قدرته

على التغيير وتحقيق أهداف الثورة المطلوبة والتي ركب هو وحركته على هودجها إلى السلطة. وهناك وقائع صارخة ترد على الأمثلة التي ذكرها الأفندي، بالنسبة إلى حرية الرأي أو غيرها.

أتفق مع الأفندي في خاتمة ورقته، التي أراها أشبه بتوصية لحركات الإسلام السياسي، والتي ينصح فيها بالتفريق بين الدين والسياسة العملية، وتركيزه على قضية المهمّشين، ومعروف أن هذا الموضوع ليس حكراً على الإسلام السياسي فقط، وبخاصة قوله: «وهذا يستدعي، كما هو واضح، حمل الإلزام الديني على تبنّي سياسة دينية تقوم على التفاوض والتخلّي عملياً عن فكرة نقاء التعاليم الدينية. ويستدعي ذلك أيضاً أن على كل من يتقدم لتمثيل التعاليم الدينية أن يضع نفسه فوق الخلافات السياسية، وأن يقدم ضميره في أدائه لرسالته قبل أي شيء آخر. ويتضمن ذلك دعم الناس المحتاجين للدعم، ورفض الفساد والاستبداد لدى المعسكرين الديني وغير الديني. في الحقيقة، إن إبعاد الدين عن القضايا الخلافية سوف يساعد على بناء جبهة موحدة لمصلحة الديمقراطية وضدّ الفساد». والخلاصة فيها أنه يقترب من موضوعة الكتلة التاريخية، التي أرى فيها هي طريق الحل والنهوض في الوطن العربي بعد كل ما حصل ويحدث الآن، وخصوصاً بعد هبوب رياح التغيير وحراك الجماهير الشعبية وانتصارها على الرعب والخوف والاضطهاد والهيمنة الاستعمارية وتوابعها.

يتيح تفتُّح الوعي السياسي عربياً الطريق أمام كل القوى السياسية، بكل تياراتها الفكرية ومرجعياتها إلى استخلاص العبر والدروس من تجربتها وتاريخها، وهذه مهمة أساسية أمام النخب الفكرية أولاً، وأمام الجميع ثانياً. ولعل أوراق هذه الندوة وإكمال كل منها للأخرى بأشكال متقاربة، ولا سيّما في التوجهات العامة منها، يقدم ضوءاً في النفق الطويل.

٦ ـ سعد ناجي جواد

ملاحظة أولى، هي نقطة نظام على ما طرحه رئيس الجلسة من أسئلة، وطلب أن يدور النقاش حولها، وعدم الالتفات إلى الأوراق المقدمة للمناقشة. وهذه ظاهرة جديدة في المؤتمرات التي تعوّدنا أن نراها في مركز دراسات الوحدة العربية. كان المفروض أن تكون الأوراق المقدمة منسجمة مع الأهداف والأسئلة التي كانت مخططة للندوة، وعدم قبول أي ورقة لا تنسجم مع هذه الأهداف والأسئلة.

ملاحظة ثانية، حول محاربة التنظيمات الإسلامية، وفي بعض الأحيان حتى قبل أن تؤدي أي دور أو تكمل دورها. أنا لست من المؤيدين للأحزاب الإسلامية. وربما أكون عاطفياً متقبلاً ما يحدث في مصر الآن، ولكن عقلياً وديمقراطياً لا يمكن أن يكون هذا مقبولاً. الاعتراض بأن الإخوان سرقوا الثورة غير صحيح، لأن الانتخابات جاءت لمصلحتهم. وتأكد ذلك بعد فترة عندما تم التصويت على الدستور بنسبة أكثر من ٦٠ بالمئة، وبالتالي كان يجب أن يُقبل بالنتائج الديمقراطية وبعد أربع سنوات من يرد أن يغيّر يغيّر من طريق صناديق الاقتراع. هذه هي الديمقراطية التي إن كنا نريدها فيجب أن نقبل بقواعدها.

٧ ـ أسامة الغزالي حرب

شكراً لمركز دراسات الوحدة العربية، وللمعهد السويدي بالإسكندرية على تنظيمه هذه الندوة الهامة التي جاءت في وقتها تماماً.

اسمحوا لي أن أبدأ بالاحتجاج على ما ذكره السيد المحاضر من قوله إنّ البنات في مصر يهبن أنفسهنّ للفريق السيسي...! هذا كلام غير لائق، وغير صحيح على الإطلاق! وبنات مصر لا يهبن أنفسهنّ أبداً للسيسي ولا لغيره!

أنتقل إلى ملاحظات سريعة على الورقة:

١ ـ في ما يتعلق بالإشارة إلى تعرف الشعب الجزائري على الإخوان المسلمين، الحقيقة أنّ الإسلام في الجزائر كان مرادفاً للعروبة، وكان المستعمرون الفرنسيون يطلقون لفظ «المسلمين» على الجزائريين وعلى المجاهدين الجزائريين ضدّهم.

٢ ـ في ما يتعلّق بالحديث عن اضطّهاد الإخوان المسلمين في مصر في العهود السابقة، أتفق هنا مع ما ذكره حسين عبد الغني من مبالغة شديدة في هذا الموضوع. فالإخوان المسلمون كان لهم في عهد حسني مبارك ٨٨ نائباً في البرلمان المصري، بنسبة ٢٠ بالمئة من أعضاء البرلمان. فهل هذا اضطهاد؟!

٣ ـ في ما يتعلق بتقييم حكم الإخوان، في السنة التي تولّوا فيها الحكم في مصر، فإنّ إحدى المفاجآت الكبرى التي أسفر عنها حكم الإخوان هو الفشل الكامل، إذ أثبتوا أنهم لا يمتلكون مشروعاً سياسياً، ولا يمتلكون أي سياسات عامة في أي ناحية من النواحي! ثم كانت المفاجأة الأكبر، وهي إفلاسهم الكبير في الكوادر السياسية،

وعجزهم عن تقديم أي وزراء أو مسؤولين ذي كفاءة بأي حال من الأحوال! ثم إن أداء الرئيس محمد مرسي كان أداءً بائساً بكل معنى الكلمة، وللأسف لم يكن هو أبداً الرئيس الذي يليق بمصر!

٤ ـ في ما يتعلق بتقييم الوضع الراهن في مصر، فإنني أختلف جذرياً مع وصف النظام القائم بأنه «نظام عسكري». وأتحدّى ـ وفق أي معايير علمية وموضوعية ـ إثبات تلك المقولة. ما حدث في مصر في ٣٠ حزيران/ يونيو ٢٠١٣ كان ثورة شعبية حقيقية أطاحت حكم الإخوان المسلمين، وتوافقت في إثرها القوى السياسية والقوات المسلّحة على خارطة للمستقبل يجري الآن تنفيذها بدءاً بوضع الدستور الجديد!

في الحديث عن المستقبل، أقول إن مصر بعد أن تخلّصت من الحكم الإخواني تبني اليوم نظاماً ديمقراطياً حقيقياً، لا هو ديني ولا هو عسكري، وإنّما هو نظام... بكل المواصفات التي نحلم بها لمصر المستقبل.

٨ ـ مصطفى عمر التير

منذ البداية، ارتبطت دعوة الإخوان بالتعليم كأسلوب، وبالمدارس كواسطة للانتشار، وخصوصاً في بقية البلدان العربية، بما في ذلك البلدان التي شهدت خلال القرن الذي سبق ظهور الإخوان كحركات دينية إحيائية؛ الوهابية في السعودية، والسنوسية في ليبيا، والمهدية في السودان. عمل زعماء هذه الحركات على نشر الأفكار التي جاؤوا بها بأسلوب التبشير بين العامة. ولسيادة التديّن بين العامة، تقبّل هؤلاء في كل البلاد التي ظهر فيها الداعيةُ الدعوةَ وارتبطوا بها، وتسمّوا في ليبيا: الإخوان السنوسيون. سار المدرس حسن البنّا في البداية على الأسلوب نفسه ممن سبقوه من الدعاة، ولكن لانتشار التعليم، إذ تمكن من توظيف المدرسة وما عرف من برامج تعليمية ووسائل تنظيمية لبناء تنظيم أكثر إحكاماً من التنظيمات الدينية التي سبقته. ومع أنّ دعوات القرن التاسع عشر اكتفت بنشر الأفكار ـ على الأقل في البداية ـ في نطاق محيط مجتمع واحد، تعمّد البنّا التفكير منذ البداية في نشر أفكاره في جميع أنحاء الوطن العربي، بل والإسلامي. ولريادة مصر في مجال التعليم، فقد ذهب المعلم المصري إلى مختلف البلدان العربية. كانت نسبة من المدرسين من كوادر الإخوان، وقد بذلوا مجهوداً واضحاً وممنهجاً لنشر فكر الإخوان بين طلبة المدارس الثانوية على الخصوص. لم يقبل جميع الطلبة الفكرة، لكن وُجد في كل

مدرسة شهدت مدرساً في هذا المجال مَن قبِل بالفكرة وتحمّس لها ليصبح في ما بعد من القيادات المحلية وليقوم بدور الداعية.

ولأنّ الدعوة أخذت طابعاً لتأكيد دور الدين في الحياة اليومية، وبعْث القيم السامية والأخلاق الحميدة، وفعل الخير بتقديم يد العون للمحتاجين، لم تحاربها السلطات الرسمية، على الأقل في البداية. ففي الحالة الليبية، على سبيل المثال، كان الجميع مسلمين سنيين على مذهب الإمام مالك. وكان الملك هو شيخ الطائفة السنوسية الصوفية، ولم يشعر بأنّ الإخوان المسلمين يشكلون خطراً سياسياً، بينما توجّس خيفة من الأحزاب، لذلك انتهز أول فرصة (تمثّلت بقيام أربعة أشخاص ينتمون إلى حزب البعث بتوزيع مناشير) لشنّ حملة اعتقالات واسعة في شهر آب/ أغسطس من عام ١٩٦٤ على جماعة حزب البعث. ثم كرر الأسلوب نفسه مع المنتمين إلى القوميين العرب في العام ١٩٦٨.

لا يعني هذا أنّ أجهزة الأمن لم تهتم بنشاط الإخوان، إذ توجد بيانات تؤكد أنّ الأجهزة كانت ترصد تحركات الإخوان وجعلت لهم ملفات تم المحافظة عليها، ليستفيد منها النظام العسكري لاحقاً عندما قرر محاربة الجماعة وبقية التنظيمات الإسلامية، وبشراسة لم يعرفها المجتمع الليبي من قبل.

لم يتعرض المنتمون إلى جماعة الإخوان لأي مضايقات، وتمتعوا كغيرهم بجميع المزايا في مجالات التعليم والعمل. لم يكن بين الذين تقلّدوا حقائب وزارية في العهد الملكي من كان معروفاً بميوله الإخوانية لأنّ الأغلبية كانت من الزعامات التقليدية. لكن عندما تخرّج بعض طلبة الجامعة تقلّد ذوو الميول الإخوانية مناصب عادية في مختلف المؤسسات، بما فيها الجامعة، فأصبحوا مدرّسين وعمداء كليات، والوزارات بما فيها الخارجية بحيث أصبح بعضهم في ما بعد سفيراً. بدأت حملة النظام العسكري الجديد ضدّ الإخوان وبقية الجماعات الإسلامية بإبعاد المدرّسين وأساتذة الجامعة عن الالتقاء بالطلبة بنقلهم إلى وظائف حكومية. وبعد فترة بدأت عمليات الرّصد والمتابعة لجميع الأشخاص الذين تبدو عليهم علامات الانتماء إلى جماعات إسلامية متعددة، سواء الإخوان أو غيرهم. كانت البداية بإبعاد هؤلاء عن الاحتكاك بالطلبة فنقلوا إلى وظائف في الدولة أو حتى إلى منظمات خارجية. واهتمت الأجهزة الأمنية في النظام الجديد برصد النشاط الذي يدور في المساجد ومتابعة الذين يحرصون على تأدية صلاة الفجر في المسجد من بين صغار السن. ومنذ العام ١٩٧٣ بدأ النظام شن حملات على

من أطلق عليهم الإسلاميين، وشملت هذه الحملات أفراداً لا ينتمون إلى تنظيم معيّن، ولكن كانت لهم لحى أو ممن يكثرون التردّد على المساجد وخصوصاً أثناء فترة الفجر.

يسّر الانتشار العربي لجماعة الإخوان المسلمين لمن تعرّض منهم للملاحقة في بلده توفير مكان آمن له في بلد عربي آخر أو في بلد غير عربي، إذ نجح بعضهم في بناء مؤسسات اقتصادية ناجحة في بلدان غير عربية. وقد عملت هذه الشبكة الدولية على تمكين القيادات من الاستمرار في النشاط حتى بعيداً من مواطنها الأصلية. لذلك عندما بدأ الربيع العربي وجد هؤلاء الفرصة سانحة للعودة إلى بلدانهم.

إذا كان النشاط السياسي الخاص بجماعات دينية منحصراً في حالتي مصر وتونس في جماعة واحدة (الإخوان في مصر والنهضة في تونس) فإن الحالة الليبية شذّت عن هذا النمط. فمنذ الأيام الأولى للصراع بين السلطة والمنتفضين كان هناك أفراد ينتمون إلى جماعات دينية متعددة. ساهم البعض في النشاط التظاهري والنشاط الحربي، ويمكن القول إنّ أغلبية المنتمين إلى هذه الجماعات لم تساهم في نوعَي النشاط، ولكنها تقدمت الصفوف لاحقاً للاستفادة من الوضع الجديد. وظهر الإخوان والمتعاطفون معهم، الجماعة الإسلامية الوحيدة القادرة على الدخول في اللعبة السياسية، فأنشأت حزباً، وشنّت حملة دعائية ضد من سمتهم العلمانيين، ودخلت الانتخابات. لم تنشئ بقية الجماعات الدينية أحزاباً، ولكن بعض من نجح في الانتخابات كمستقل تبين في ما بعد أنه يتكلم باسم بعض الجماعات المتطرفة. بلغت حصة حزب الإخوان في البرلمان الليبي (المؤتمر الوطني العام) ٢١ بالمئة في مقابل فوز تكتل من يشار إليهم بالعلمانيين بأكثر من٤٨ بالمئة. ومع هذا وظّف الإخوان كمّاً كبيراً من الحيل، ضمنت لهم مكاناً متميزاً في المشهد السياسي مكّنهم من حرمان مرشح كتلة الأغلبية البرلمانية تولي منصب رئاسة المؤتمر الوطني العام، الذي ترأسه شخص لم يتجاوز حزبه الرسمي الثلاثة أعضاء، وأيضاً رئاسة الحكومة.

٩ ـ عبد الحليم فضل الله

(١) السؤال الذي يطرح نفسه هو الآتي: هل يمكن نقاش مستقبل الإسلام السياسي بمعزل عن نقاش مستقبل الدولة العربية ومستقبل النظام العربي برمّته؟ وهل يمكن فصل أزمات هذا الفريق عن الأزمات السياسية العامة والمآزق التي نمرّ بها؟ أعتقد أن الإشكالية، التي يمكن تكوين إجماعات وكتل تاريخية حولها، هي المتصلة بالبحث

عن التضامنات الوطنية والقومية والإسلامية، التي تمكّن دول المنطقة ومجتمعاتها من تجاوز مشاكلها وبناء نهضتها وإقامة دولتها الجديدة.

ربما كانت المشكلة في الأساس هي القفز مباشرةً من ميادين الانتفاضات والثورة إلى صناديق الاقتراع والصراع على السلطة، من دون المرور بما يمكن تسميته المرحلة الانتقالية الثورية، التي تتبلور في أثنائها، وبعمق معالم التغيير وركائزه. بدلاً من ذلك، حصل شكل من أشكال التضليل الديمقراطي، عندما نشر وهمٌ أن الاقتراع كفيل بتحقيق الأهداف التي وضعها الثوار نصب أعينهم. بيد أن الديمقراطية هي نتيجة من نتائج العملية الثورية، وحصيلة لها، ولا بد من أن تكون لاحقة، لا سابقة، للتوافقات التأسيسية بشأن الدولة التي نريد، وبشأن الأسئلة المركزية التي لا بدّ من الإجابة عنها وعن أخرى متعلقة بقضايا الأمن القومي، والحريات، والتعددية الدينية والفكرية، والمواطنة، والصراع مع العدو. قد نكون فوّتنا فرصة للتغيير، لكن بوسعنا استئناف مساره من خلال حوار عميق بشأن هذه الأسئلة، حوار لا يُقصي أيّاً من القوى الأساسية.

(٢) ما فهمته من الحل المنشود لمعضلة تديين السياسة وتسييس الدين، هو في التقسيم العملي الوظيفي بين الدين والسياسة، وأن المقصود الفصل بين مجال العمل السياسي الذي يمكن أن يكون دينياً، ومجال الدولة ككيان معنوي ينبغي فصله عن الدين. وهذه مقاربة جديدة تستحق مزيداً من التوضيح والبلورة. لكن، أرى أن المشكلة لا تنحصر في علاقة الدين بالدولة، بل في نوعية هذه العلاقة. بعض أطراف الإسلام السياسي ربط المشروعية بالعقيدة، والأيديولوجيا، والهوية حصراً. وهذا ما يجرّ صراعات وانقسامات لا تصب في مصلحة التغيير، في حين أن المشروعية ترتبط أيضاً بمدى مشروعية السياسات المعتمدة. هنا على الإسلاميين الانتقال من فكرة أسلمة السلطة إلى أسلمة السياسات، أي بناء سياساتها على أساس نظام قيم الدين ورؤيته للمصالح والمفاسد العامة. وهذا يساعد التيارات الإسلامية على الاندماج في بيئاتها السياسية من دون المرور بالسؤال المعضلة عن فصل السياسة عن الدين أو وصلها.

١٠ ـ قاسم قصير

لا يمكن حصر تجربة الإسلاميين في الحكم بتجربة الإخوان المسلمين، وبما يحصل في مصر فقط؛ إذ وصل الإسلاميون إلى الحكم أو شاركوا فيه في دول أخرى (المغرب، ليبيا، العراق، لبنان، تونس، اليمن...) ولكل تجربة سلبياتها وإيجابياتها.

بشكل عام، أثبت وصول الإسلاميين إلى السلطة أنهم لا يملكون مشروعاً سياسياً واضحاً، أو كوادر سياسية قادرة على إدارة الحكم، وتحوّلوا، مثلهم مثل بقية القوى السياسية، وارتكبوا الكثير من الأخطاء والإشكالات في أدائهم السياسي.

ما جرى في مصر، أو دول أخرى، لم يكن صفقة مع الأميركيين، ولكن حصل تقاطع في المصالح بين بعض الإسلاميين والأميركيين، وإن تغيّر الموقف الأميركي من الوضع في مصر إلى الإخوان دليل على عدم وجود صفقة.

السؤال المهم: هل يمكن اللجوء، في حال حصل اعتراض على حاكم منتخب شعبياً، إلى التظاهرات أو الاستعانة بالجيش أو العسكر لإسقاطه؟ ألا يؤدي هذا الأسلوب إلى تكريس اللجوء إلى العسكر والجيش لمواجهة أي قوة سياسية يعترض عليها الشعب؟ أليس المطلوب اعتماد الديمقراطية والانتخابات كخيار للتغيير؟

المطلوب اليوم إعادة النظر في العلاقة بين الدين والسياسة والعمل لإقامة دولة المواطنة وتعزيز الديمقراطية، لأنّ ذلك هو الخيار الأفضل لقيام الدولة. إن اعتماد اللجوء إلى العسكر ضد الإسلاميين والإخوان المسلمين سيؤدي إلى انتشار العنف والتيارات الجهادية والسلفية. وإن تقييم تجربة الإخوان المسلمين في الحكم يتطلّب إشراك أكبر عدد ممكن من كوادر الإخوان في الحوار والنقاش حول هذه التجربة.

١١ ـ عبد الغني عماد

ـ يرتبط مستقبل الإسلام السياسي، بشكل رئيسي، بمستقبل الديمقراطية في الوطن العربي، إذ إن الإقصاء والتهميش السياسي لن يطاول الإسلام السياسي فحسب، بل سيطاول الفاعلين السياسيين من كل الاتجاهات السياسية. ويعد المدخل الذي اختاره عبد الوهاب الأفندي جيداً، حيث إن فصل الدين عن السياسة ليس إلا، يتجاوز منطق فصل الدين عن الدولة، فالدولة تعبير سياسي ومؤسساتي قوامه قيادات سياسية منتخبة، وتيارات وكوادر إدارية وفنية وبيروقراطية محترفة موظفة ومتفرعة، مهمتها الأساسية رعاية المصلحة العامة. لذلك، لا يجوز أن يدخل الدين، والتحزّب الديني، في منهجية إدارة الدولة لوظيفتها. في حين أن السياسة أمر مختلف، على الرغم من أنها تُعنى بدراسة أصول الحكم وتنظيم شؤون الدولة، وما إلى ذلك، إلا أنها تمثل في حصيلتها أفكاراً يريدها الناس في مجتمع يشاركون في صنعه. والأفكار السياسية، بأغلبها، تستلهم قيم المجتمع وتراثه وعقائده وتستهدف كسب تأييده. وبالتالي ليس منطقياً، أو

واقعياً، مطالبة الإسلاميين أو الأقليات غير المسلمة بالتخلي عن قناعاتهم ومشاعرهم في اللحظة التي يقررون فيها خوض العمل السياسي. هذا يتعارض مع حرية الاعتقاد والتفكير والإقناع والتعبير والتنظيم، التي أصبحت حقوقاً ثابتة للإنسان بموجب مواثيق دولية متوافق عليها.

ـ لذلك يمكن إيجاد صيغ لفصل السياسة عن الدولة، لكن تبقى هناك إشكاليات وصعوبات أمام دعوة فصل الدين عن السياسة، والتي تستخدم عملياً لإقصاء الإسلام السياسي بأساليب أمنية وغير ديمقراطية. ومن هنا، سنجد دوماً فاعلين سياسيين، أحزاباً وتيارات تتخذ من الدين مرجعية فكرية لها، ويجب الاعتراف بحقها في التنظيم والرعاية والمشاركة في الانتخابات وتقنين ممارستها السياسية. ولا ينفي هذا عملياً الإشكاليات الناتجة من ذلك الأمر والذي لا ينتظم إلا بالممارسة الديمقراطية في ظل دولة مدنية ديمقراطية تتسع للجميع. وليس صحيحاً، أن مستقبل الإسلام السياسي مفصول عن هذا المسار؛ إذ إنه بقدر ما يترسخ المشروع الديمقراطي كثقافة وكنظام، ويتم إدماج كل مكونات المجتمع السياسي بكل اتجاهاته بشكل متساوٍ، لحظتئذ يمكن الحديث عن مستقبل، وبخاصة بعد أن حسم الفصيل الأكبر منهم خياره السلمي وقرر المشاركة في الحياة السياسية بالأسلوب الديمقراطي، سواء اختلفنا حول تقييم تجربته، أكانت ناجحة أم فاشلة، فمن حقه المشاركة، كما أن من واجبه الالتزام بمنطق الدولة ككيان شرعي مجتمعي منتخب ناظم للخدمة العامة.

أتفق مع الكثيرين بأن الإسلام السياسي العربي فشل في إنتاج تجربة ومشروع سياسي، وتخبّط بين الخطاب والممارسة، ووقع في العديد من التناقضات والأخطاء؛ لكن هذا لا يبرر إقصاءهم عن الحياة السياسية. وأثبتت الخبرة التاريخية أن الإقصاء مولّد للتشدد، وأن الاندماج موصل إلى الاعتدال، وأن الإسلام السياسي ـ شأنه شأن أي تيار أيديولوجي آخر ـ سوف يكون مطالباً لحظة اندماجه في العملية السياسية بتقديم خطاب تواصلي من جهة، بل إن وصولهم إلى السلطة يسقط عنهم «الحصانة» والرمزية التي كانوا يتمتعون بها يوم كانوا في المعارضة. وبالتالي سوف ينظر الناس إليهم كغيرهم من المتنافسين.

خلاصة القول، إن الحديث عن مستقبل الإسلام السياسي بمنطق مفصول عن مستقبل السياسة في وطننا العربي يبقى قاصراً.

١٢ ـ أمين حطيط

يبدو أن الورقة لم تتوقف عند عنوان الندوة وهو مستقبل الإسلام السياسي في الوطن العربي، ولم تركز على هذا الموضوع كما كنا ننتظر من جهة، ومن جهة أخرى، نلاحظ من خلال ما جاء فيها ومن بعض النقاش، أنه عند البحث في الإسلام السياسي يتجه فكر الكثيرين مباشرة إلى جماعة الإخوان المسلمين بشكل شبه حصري، وكأن هؤلاء يحتكرون الإسلام السياسي بذاته، وبالتالي يكون الحكم على الإخوان بمنزلة الحكم على الإسلام السياسي. وهذا ما لا نراه في محله، ولا في موقعه الموضوعي من المسألة. فالإخوان المسلمون لا يمثلون وحدهم الإسلام السياسي أو الفهم السياسي للإسلام كما يفهمه مسلمون آخرون، وبالتالي هناك في البدء تنافر في هذا الشأن. وعليه، فإن حركة الإخوان هي حركة مسلمين رفعوا شعارات وعناوين إسلامية، لكنها لم تمثل برأي جمهرة واسعة من المعنيين جوهر الإسلام وحقيقته في المجال السياسي، وبخاصة في عنصرين اثنين: **الأول** لجهة العلاقة بالخارج وإسرائيل؛ **والثاني** لجهة التعامل مع الآخر في الداخل، حيث غلب عليها نزعة التهميش والإقصاء وعدم احترام الرأي الآخر، خلافاً لما جاء به الإسلام الذي يحترم الذات المستقلة والآخر معاً ويرفض التبعية والارتهان.

في ضوء ذلك، نرى أن البحث عن مستقبل الإسلام السياسي ينبغي أن يتجاوز واقع الإخوان من دون إهماله، لأنه لا يمكن الحكم على الإسلام وفعاليته في المجال السياسي من خلال سلوك فئة، يدور النزاع أصلاً حول مدى تقيّدها بالنهج الإسلامي السياسي، في نظر فئات أخرى.

ويجب الانتباه أيضاً، أنه وإلى جانب الإخوان المسلمين نجد فئات أخرى تمارس سلوكيات سياسية أو ميدانية باسم الإسلام وبشكل منفّر من الإسلام، إلى الحد الذي بات معه قطاع واسع من المفكرين والمتابعين يقولون إن الإسلام فقدَ تعلّق الجماهير به، وفقدَ فرصته في الوصول إلى الحكم، وإن الإسلام السياسي فقدَ القدرة على الانتشار والتوسع.

إذن، هناك مشهد سلبي قائم في حاضر الوطن العربي يقود إلى القول إن الإسلام السياسي فشل ـ بمعظمه ـ في الثبات وتثبيت الذات ليكون ممسكاً بالواقع وذا مستقبل واعد للاستمرار. ولكن، ومن جهة أخرى، نتوقف عند نجاح الإسلام السياسي في دول

مجاورة للوطن العربي، وبخاصة في إيران، وهذا ما يسلط الضوء على قدرة الإسلام في إطلاق فئة تمارس السياسة وفقاً لأحكامه، وقادرة على بناء الدولة والمجتمع والصمود في وجه أعتى الضغوط الدولية، ثم الانتقال إلى الدفاع الناجح المترافق مع عملية بناء عصري ومتطور. إذ إن إيران استطاعت، وهي جمهورية إسلامية، أن تتقدم وأن تلحق بمصافّ الدول المتطورة وتصبح دولة نووية مع المحافظة على استقلالها.

وهذا نكون أمام مشهدين للإسلام السياسي: **المشهد الأول**، فشل ويمثل فئتاه الإخوان المسلمون مع الحركة والوهابية عنواناً لفشله، الأولى عجزت عن الاستمرار في الحكم، والثانية عجزت عن بناء الدولة الحديثة التي تنتمي إلى العصر؛ والمشهد **الآخر**، نجح في فرض ذاته إقليمياً ودولياً وأقام الدولة العصرية الآمنة والمستقرة والمتطورة وتمثل إيران نموذجه.

ونرى أن فترة السنوات المقبلة لن تكون فترة انكفاء وسقوط للإسلام السياسي في الوطن العربي كما يظن البعض، مع وجود عنصرين يمنعان هذا الانكفاء: **الأول** يتعلق بالحركات الإسلامية في الوطن العربي ورفضها القبول بالهزيمة وسعيها لمراجعة تجاربها وتطويرها؛ **والثاني** لوجود محيط غير عربي يحتضن الإسلام السياسي بشكل عام، ويرى أن التقاءه أو دخوله إلى الوطن العربي سيكون أسهل وأيسر من الباب الديني، وتحديداً الإسلام، وأكثر دقة من باب الحركات الإسلامية التي ربما يجد أكثر من مساحة مشتركة معها للتوافق.

١٣ ـ نصري الصايغ

اختصاراً للوقت أتقدّم بالملاحظات والأسئلة التالية:

أولاً: نزع التدين عن السياسة ونزع التسييس عن الدين، لم يحن أداؤه بعد. نحن في زمن تتفاقم فيه عملية التلازم بين الدين والسياسة، في الوطن العربي... وعملية الفصل، أو النزع، بين الدين والسياسة لا تتم ولا تحصل بالفكر وبالحوار والترشيد، بل بالاختمار التاريخي والتجربة بأبعادها كافة. السيادة الراهنة، هي للدين في أشكاله كافة، التنظيمية والجهادية والدعوية والإعلامية، إضافة إلى عدد كبير من أجهزة السلطة. الجغرافيا العربية متأسلمة سياسياً، والقوى الرافضة لهذا الزواج بين الديني والسياسي، تصارع. فلننتظر النتائج.

ثانياً: الأسئلة التي طرحت على هامش الورقة، تنتمي إلى علم الاستقصاء والبحث عن المؤتمرات في الأقبية الدولية. أظنّ أن هذا البحث إذا تم، سيكون فاقداً للمرجعية الموثوقة، وهو إساءة في وجه من الوجوه، لظاهرة الربيع العربي، لكونها، بالتحديد، كحركة تغيير ديمقراطي ذات أسباب موضوعية، سياسية واقتصادية، واجتماعية وأخلاقية، وذات أهداف محدّدة: الحرية والديمقراطية والعدالة و«الرغيف».

ثالثاً: الدين صيغة فاشلة للدولة والسلطة والحكم. الدين ليس مؤهلاً لأن يكون ديمقراطياً. طبيعة الدين مؤسسة على مرجعيتها المفارقة للإنسان وللاجتماع، ومرجعيتها غير صالحة لممارسة الحرية والحياة بتفاعل سليم، لا قهر فيه ولا وصاية عليه. ولا يشذّ الإسلام عن القاعدة، وبخاصة أن الدين هو ما يؤمن به المتدينون وما يمارسونه. والمؤمنون متعددون: مذاهب ومراجع. الدين، في التاريخ، ليس نصوصه فقط، بل نفوسه. وأخافته هذه «النفوس» من اجتهادات وأفعال وأحزاب ومدارس. فالإسلام، هو المسلمون تاريخياً. والتاريخ الراهن يدلنا على نوعية وخصوصية المسلمين. وهي خصوصيات مأزومة.

رابعاً: المحنة الراهنة هي في الإجابة عن السؤال التالي: كيف نعيش بسلام، بما نحن عليه الآن، من جماعات وأحزاب وتنظيمات ومرجعيات دينية وغير دينية؟ أليست الديمقراطية القائمة على التعدد بدمقرطة المجتمع، كقاعدة للنظام الديمقراطي العتيد؟

تبدأ «الديمقراطية الجديدة»، الخاصة بنا، وليست المنقولة عن تجارب غربية خاصة بالغرب، بدمقرطة المجتمع، حيث هو حضن الجماعات كافة، بشخصياتها المعنوية وإيماناتها وقيمها وتشريعها الخاص. فلتكن لكل جماعة حريتها الدينية وتشريعها الديني، كما للجماعات المدنية والعلمانية الحرية. وحده التشريع ومصدر التشريع الإسلامي، ضروري لجماعة، ونافل لجماعات مدنية. فليتعايش الطرفان، كل داخل فضائه التشريعي، الذي تفرضه قواعد الحلال والحرام دينياً، وقواعد الصواب والخطأ وفق الفكر العلماني المدني.

الدولة القومية الأوروبية لا تصلح لنا. الدولة القومية أو الوطنية التي تصلح لهذا المدى العربي، هي الدولة الحاضنة للتنوع، بحرية ومن دون إكراه أو عسف أو إلزام.

النظام السياسي، نظام عام، وليس نظاماً خاصاً وفقاً لتصور أي جماعة، وليس نظام محاصصة، ولا دولة محاصصة، بل دولة تمثّل فيه الجماعات، وفق تنظيمات سياسية مدنية ولادينية تحديداً.

١٤ ـ عصام نعمان

يتساءل عبد الوهاب الأفندي: «ألا نكون في الواقع نجرّد الأكثرية المحرومة من سلاحها حين نطلب نزع السياسة عن الدين؟ إذا كانت الإسلاميات السياسية هي الأداة الوحيدة للمهمشين لمحاولة الحصول على حقوقهم ضد الطغمة الفاسدة المتجذرة، فلماذا علينا أن نحرمهم السلاح الوحيد الذي يملكونه؟».

قد يتساءل باحث ديمقراطي آخر: ألا نجرّد الدولة من صفتها كإطار سياسي وحقوقي يحرس مبدأ مساواة المواطنين أمام القانون عندما نسمح بتسييس الدين على نحو يتيح لمُسيِّسي الدين نوعاً من حصانة قائمة على إنكار حق خصومهم السياسيين بنقض أطروحاتهم المستندة إلى نصوص دينية، أو الادعاء بأن الطعن فيها يشكّل مسّاً بالدين نفسه، فتجد سلطات الدولة نفسها مضطرة إلى مساءلة خصوم مسيّسي الدين والتغاضي تالياً عن مخالفات مسيّسي الدين للقوانين الوضعية التي يفترض بالدولة التزامها وتطبيقها؟ تجد هذه الإشكالية متنفّسها في ماجريات الصراع السياسي المحتدم في عالم العرب عموماً، وفي مصر وتونس وسورية والعراق ولبنان خصوصاً، مردُّ هذه الإشكالية، بل الأزمة، تغوّلُ السلطة من جهة وغياب الديمقراطية أو تغييبها وضعف مفهوم المواطنة من جهة أخرى. فالسلطة تتغوّل ضد الجميع، قوميين وإسلاميين وليبراليين ويساريين، ولا تتورع عن تسييس الدين كما عن تديين السياسة. وبما أن مفهوم المواطنة غائب أو معطّل أو ضعيف، فينجم عن ذلك تفاقم إشكالية تسييس الدين وتديين السياسة بالمقادير والمستويات اللازمة لخدمة مصلحة السلطة المتغوّلة والمستبدة.

ما المخرج؟ لعله يكون في التوافق على أن الدولة، بما هي إطار سياسي وحقوقي جامع، لا يمكن، ولا يجوز، أن يكون لها دين، بل يقتضي أن تلتزم الحياد إزاء جميع الأديان والمؤسسات الدينية. هذا المبدأ الأساس يفرض على الدولة التزام مساواة المواطنين جميعاً أمام القانون، وعدم التميز في الحقوق والواجبات، فيمتنع عليها، ولا سيّما في المجتمعات التعددية، استخدام الدين لأغراض سياسية، كما يمتنع عليها

إضفاء أي حصانة على رجال الدين الذين يتعاطون السياسة أو على مسيّسي الدين عند توسلهم نصوصاً دينية في دعاويهم وأنشطتهم السياسية وتذرعهم بوجوب احترام النص الديني المقدس. إن الدولة المدنية الديمقراطية هي الإطار الضامن في آن واحد للمشروعية التأسيسية وشرعية المصالح التي أشار إليهما رضوان السيد في بحثه، فأين نحن في عالم العرب من هذه الدولة؟ هذا هو السؤال.

١٥ ـ عبد الوهاب الأفندي (يرد)

إنني في حالة ذهول من بعض ما سمعت، لأن بعض ما قيل يشبه الإيمان بالخرافات، ويكرّس الأزمة الفكرية التي نواجهها. فإذا كان البعض يرى أن النظام الفاشي القائم الآن في مصر هو نظام مثالي فليس له أي أساس للحوار. لا نريد إضاعة الوقت في نقد الإخوان، لأن هذا متفق عليه، لأن فترة حكمهم ودورهم السياسي كان كارثياً. ولكن بعض ما نسمعه في هذه القاعة يذكّرنا بأن الأزمة أعمق بكثير.

نحن أمام مشكلة أن تسويق الخرافات لا يقتصر على المتدينين، فتديين السياسة قائم، وقد تمثلت بما يجري في مصر حالياً من تأليه للحاكم و«تكفير» للمعارضين. ولا يهم إن كان هذا رأي الأغلبية أو لا، فقد كان لهتلر وميلوسوفيتش أنصار كثر. لا يمكن مقارنة عهد مرسي وما كان فيه من حريات بما نراه حالياً من استخدام لأجهزة القمع البوليسي وعودة نظام مبارك، ولكن بمنهج الحرس الثوري الإيراني.

نحن أكدنا، في الورقة، انتقاد الإخوان ودورهم، وتكرار هذا لا داعي له، وهناك مبالغة فيه، ولكن النقطة الأهم هي أن الطريقة التي تمّ بها إسقاط الديمقراطية من أجل إسقاط الإخوان تكرّس الوضع الذي أدى إلى الأزمة الحالية. وكان يمكن إيجاد حلول أخرى. بالنسبة إلى ظواهر الإسلام السياسي، تحدثت الورقة بتفصيل عن ساحة تنافس حر تبحث عنها تيارات سياسية إسلامية مختلفة، ولكنها أكدت أن النموذج الإخواني هو الذي أصبح مهيمناً.

إن الأسئلة التي تطرح حول الأدوار الخارجية في تفاصيل التطورات السياسية الداخلية في الوطن العربي تكرّس الفهم الذي يقلل من دور الجماهير الذي أظهرته الثورات العربية، وكذلك دور مؤسسات الدولة. ولهذا لم أشر في الورقة إلى هذه التكهنات، بداية لأن وصول الإسلاميين إلى الحكم في مصر وتونس كان عبر الانتخابات، ولم يكن الإسلاميون أنفسهم يتوقعونه. ما أعرفه يقيناً أن البلدان العربية

لم تكن تريد الإسلاميين، ولكنها تعاملت مع النظام المنتخب، وكانت هذه المفاوضات تتم عبر الجيش وجهاز الاستخبارات، وهي لم تكن خاضعة لمرسي والإخوان. كذلك الإخوان، لا غيرهم، لم يكونوا يريدون إقامة دولة دين في مصر، وكان خطابهم غير ذلك، وهم يعرفون ذلك. ونلاحظ مثلاً أن التعديلات على دستور «الإخوان» لم تركّز على الفقرات الدينية.

الفصل الثاني

الإسلام السياسي ومسألة «الشرعية» في المجتمع والدولة: الظهور والمآلات والمستقبل

رضوان السيد(*)

ـ ١ ـ

كان لمسألة الشرعية وجدليات ظهورها وصيرورتها بين الأمة والجماعة والدار والسلطة، تأثيرات عميقة في مصائر الدولة ومفهوم السيادة في المجال السياسي على مدار العصور. وقد عادت المسألة لتؤدي دوراً كبيراً في أفهام وأخلاد وذهنيات كثيرين من العامة والخاصة في القرنين التاسع عشر والعشرين. ولذلك رأيتها حقيقةً بالقراءة من جديد وسط الماجريات الراهنة والعاصفة مع الجهاديين ومع الإسلام السياسي لتبيُّن الإمكانات والاحتمالات المستقبلية.

كنتُ قد استظهرت في دراساتي لمسألتي الشرعية والسيادة، أو العكس، في الأزمنة الكلاسيكية المتقدمة والمتأخرة؛ أنّ ما صار إليه الفقهاء والمتكلمون والمؤرخون والجغرافيون بالنسبة إلى هذين المفهومين في ما بين القرنين الثاني والخامس للهجرة، والثامن إلى الحادي عشر للميلاد، أنّ هناك مفهومين للشرعية: **أحدهما**، تأسيسي، وسميتُهُ «المشروعية» (Legitimacy)؛ **والآخر** «شرعية مصالح» (Legality) ـ إذا صحَّ

(*) أستاذ الدراسات الإسلامية في الجامعة اللبنانية.

التعبير ـ وهيكل الشرعية التأسيسية الوحدات الثلاث: وحدة الأمة، ووحدة الدار، ووحدة السلطة[1].

ويبدو هذا الفهم للمشروعية، أو السيادة المكتملة، في أقدم التعريفات التي وصلت إلينا من طريق الفقيه الكبير أبي حنيفة النعمان بن ثابت (ت ١٥٠هـ/ ٧٦٧م) في رواية تلميذه محمد بن الحسن الشيباني (ت ١٨٩هـ/ ٨٠٤م) عنه. يذكر أبو حنيفة أنّ دار الإسلام هي الدار التي تسود فيها شرعةُ المسلمين وإمامُهُم، وأن تكونَ مستقلةً في الشرعة والتخوم عمّا يجاورُها من دور الكفر والحرب، وأن يكونَ فيها المسلم والذمّيُّ آمنَين بالأمان الأول[2].

ثم جاء الشافعي (ت ٢٠٤هـ/ ٨١٩م) فقال في **الرسالة** إنّ المسلمين أجمعوا أن تكونَ الدارُ واحدة، وأن يكونَ الإمامُ واحداً، مثلما هي الأمة واحدة. ونلاحظ في تعريف الشافعي أنه مجرَّد، إذا صحَّ التعبير، لأنه كان يكتب في النظرية الفقهية، في حين أنّ تعريف أبي حنيفة مستمدٌّ من التجربة التاريخية للأمة وتكوُّن دار الإسلام زمن الفتوحات والعصر الأُموي (٦٣٢ ـ ٧٥٠م). ولستُ أقصِدُ هنا إلى دراسة التكون التاريخي للأمة والسلطة، بل إلى قراءة المفاهيم الأساسية هذه قراءةً تحليليةً لملاحظة مآلاتها. فأبو حنيفة ومدرسته، وكذلك مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ/ ٧٩٥م) ومدرسته، أعطَوا الأولوية للوحدتين: وحدة الأمة (لاستنادها إلى **القرآن**)، ووحدة الدار في التماسُك السياسي وفي الأحكام[3]. في حين حاولت الشافعية إقامة توازُنٍ بين هذين الأمرين، وأمر وحدة السلطة أو الإمام الواحد[4].

---

(١) قارن بـ: رضوان السيد: **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي ـ الإسلامي** (بيروت: دار إقرأ، ١٩٨٥)، ص ١٢٥ ـ ١٤٤، و**سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ٧٩ ـ ٨١.

(٢) محمد بن الحسن الشيباني، **شرح كتاب السِيَر الكبير**، تحقيق محمد حسن محمد حسن الشافعي، ٥ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ٣، ص ٨٢، وعلاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ج ٧، ص ١٣٠ ـ ١٣١، والشيخ نظام، **الفتاوى الهندية**، تحقيق عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، ج ٢، ص ٢٣٢. قارن بـ: عبد الكريم زيدان، **أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام** (بغداد: دار الثقافة ١٩٦٥)، ص ٢٨ ـ ٣٢.

(٣) قارن بـ: أحمد بن يحيى بن محمد الونشريسي المالكي، **الولايات**، نشرة هنري برونو وجودفري دي مونبين (الرباط: [د. ن.]، ١٩٣٧)، ص ١ ـ ١٧.

(٤) قارن بـ: محمد بن إدريس الشافعي، **الأم**، أشرف على طبعه وباشر تصحيحه محمد زهري النجار، ٨ ج (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦١)، ج ٤، ص ١٠٣ ـ ١٠٤. وانفرد الرافعي الفقيه الشافعي الكبير باعتبار الحاكم المسلم فقط شرطاً لصحة إسلام الدار فقال في **فتح العزيز: شرح الوجيز**، ج ٨، ص ١٤: «ليس من شرط دار الإسلام أن يكون فيها مسلمون بل يكفي كونها في يد الإمام وإسلامه»!

واهتمَّ الحنابلة، على وجه الخصوص، بوحدة السلطة أو الإمام، أو مَنْ هو صاحبُ الأمر في الدار[٥]. ولذلك اختلفت آراؤهم عندما بدأت تلك الوحدات تتعرض للاختلال الواحدة بعد الأُخرى. إنما قبل الدخول في الحكم على الاختلالات، وأيُّها تُزيلُ الشرعية، أودُّ التعرض بإيجاز إلى ما سميتُهُ «شرعية المصالح»، وقد عنيتُ بها تلك الاختلالات التي ما اعتبرها الفقهاء وبعض المتكلمين مُخِلّةً بالمشروعية. ومن ذلك طريقة الوصول إلى السلطة، وتجاوز حدّ السلطة من جانب ولي الأمر، ثم انقسام السلطة أو ظهور السلطات، رغم بقاء الجميع، من الناحية الشكلية الفقهية، تحت ولاية الإمام أمير المؤمنين. كان الحسن البصري (ت ١١٠هـ/ ٧٢٨م) قد اعتبر إمارة معاوية بن أبي سفيان غير شرعية، لأنه قام بثلاثة أمور: ابتزَّ الأمة أمرها بغير شورى، وولّى ابنه الأمر من بعده، واحتكم إلى الهوى والمصالح في الدماء والأموال[٦].

بيد أنّ أكثرية الفقهاء (وليس المتكلمين) قالت بشرعية سلطته، وسمّت عامَ اجتماع المسلمين عليه: عام الجماعة (٤٠هـ/ ٦٦٠م). وقد جرى تعليلُ ذلك في ما بعد بأنه أنهى الفتنة وحقّق الاستقرار، واستمرّ في الغزو والصوائف والشواتي إلى حين وفاته عام (٥٩هـ/ ٦٧٨م)[٧].

وبالطبع، فإنّ ذلك ما كان رأي المعارضين من المحكِّمة والشيعة والمرجئة وبعض المعتزلة. لكنّ هذا الأمر صار تقليداً ظهر في العقيدة السنية في ما بعد في قولهم: الصلاة وراء كلّ إمام، والجهاد مع كلّ أمير[٨]. وهناك قولٌ مشهورٌ لأحمد بن حنبل (ت١٢٤١هـ/ ٨٥٥م) بوجوب طاعة المتغلِّب إذا ساد في دار الإسلام، وقمع الفتنة، وجاهد العدوّ[٩].

---

(٥) قارن بـ: عبد الوهّاب خلّاف، **السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية** (القاهرة: دار القلم، ١٩٦٧)، ص ٦٩ ـ ٧١.

(٦) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج ٢، ص ٢١٢، وأبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **عيون الأخبار**، ج ١، ص ١١٧ ـ ١١٨.

(٧) عبد الرحمن بن عمرو الدمشقي أبو زرعة، **تاريخ أبي زرعة الدمشقي**، تحقيق شكر الله بن نعمة الله القوجاني، ٢ ج (دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٨٠)، ج ١، ص ١٨٨. قارن بـ: رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي ـ العربي ـ الإسلامي** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ٢٥٣.

(٨) عبد الرزاق بن همام الصنعاني، **المصنف**، عُنِيَ بتحقيق نصوصه وتخريج أحاديثه والتعليق عليه حبيب الرحمن الأعظمي، ١١ ج، سلسلة منشورات المجلس العلمي؛ ٣٩ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧١ ـ ١٩٧٢)، ج ٢، ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨.

(٩) «عقيدة الإمام أحمد،» في: محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٢٧٤.

وهكذا ومنذ زمنٍ مبكّرٍ ما عاد تجاهُلُ الشورى، أو تجاهُلُ إرادة الناس، أو تجاهُلُ مَنْ صاروا يُعرفون بأهل الحلّ والعقد، مبرراً لاختلال الشرعية. وفي كتب **الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية** في زمن السلطنات اشتراط الكفاية والشوكة لشرعية السلطة. وتشمل الكفاية بالطبع العدالة بشروطها، لكنها تشمل أيضاً قمع الفتنة بالداخل. أما الشوكة فهي خاصةٌ بالقتال ضد الخارج، ضدَّ دُور العدوان والحرب، وقد صارت الشوكة أساس شرعية السلطنات في نظر الفقهاء، لكنها شرعيةٌ انتُزعت بالغلبة العسكرية كما هو معروف قبل الغزوات الخارجية وبعدها. ولذلك قلتُ إنّ الاختلال في «شرعية المصالح» لا يُخِلُّ بالشرعية التأسيسية في نظر الفقهاء، وإن بقيت هناك قِلّةٌ ترى جواز الثورة على المتغلِّب أو الظالم(١٠).

ومع كلِّ هذا، فقد اختلف الفقيهان الشافعيان الكبيران الماوردي (ت ٤٥٠هـ/ ١٠٥٥م)، والجويني (ت ٤٧٨هـ / ١٠٨٥م) اختلافاً شاسعاً على مسألتين حدثتا في عصرهما: **الأولى**، ظهور السلطنات ومدى إخلالها بوحدة الأمة، ووحدة السلطة؛ **والثانية**، هل يمكن تصور خروج السلطة العليا من قُريش(١١)؟

قال الماوردي إنّ الشرعية التاريخية للخلافة ولقريش فيها إنْ جرى الإخلالُ بهما فقد جرى الإخلال بالشرعية التأسيسية. ولذلك ينبغي أن يبقى الخليفة قرشياً، وأن تبقى الخلافة شكلاً على الأقلّ كما تواضع عليها الصحابةُ زمن الراشدين. أما السلطان الذي يتولى تدبير الأمور دون الخليفة؛ فيمكن شرعنته بأن يعلن ولاءه لأمير المؤمنين فتظلَّ السلطة واحدةً لوحدة مرجعيتها. وخرج الجويني على المسألتين. فقد رأى أنّ شرط القرشية ما عاد ضرورياً. كما أنّ الخليفة فقدَ الشرعية لأنه وكيلٌ عن الأمة في تدبير الأُمور، وما دام قد صار عاجزاً عن مباشرة الأمور بنفسه، فينبغي أن تنتقل السلطة إلى السلطان الذي يتولّى التدبير بالفعل. وما اتّبع أحدٌ بالطبع رأي الجويني، لكنّ الملحوظ أنّ وحدة السلطة والسلطان سقطت أو تغيّر مفهومها. وبقيت في نظر الجميع الوحدتان: وحدة الأمة، ووحدة الدار، رغم تعدد الأيدي المدبِّرة(١٢).

---

(١٠) قارن بـ: السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي ـ العربي ـ الإسلامي**، ص ٢٥٢ ـ ٢٦٨.

(١١) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **كتاب الأحكام السلطانية**، وأبو محمد عبد الله بن يوسف الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**.

(١٢) الماوردي، **كتاب الأحكام السلطانية**، نشرة ١٣٦٧هـ، ص ٦ ـ ٧، والجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، ص ٢١٧ ـ ٢١٩.

أردتُ الوصولَ من هذا الإيجاز إلى أنّ الشرعية التأسيسية في النظر الإسلامي الكلاسيكي، ترتبط بمفهوم السيادة ارتباطاً وثيقاً، وليس بالتطورات الداخلية مهما بدت مُفزعة. والسيادة منذ أيام أبي حنيفة ومالك والشافعي أمران: النظام الداخليُّ العام (صَون الدين على أصوله المستقرة)، والاستقلال عن الخارج وعدم التبعية له مباشرةً، أو بشكلٍ غير مباشر، من خلال إحلال قوانينه وأنظمته محلَّ الأعراف السائدة في هذا الموضع أو ذاك من دار الإسلام. وقد حدث ذلك أولَ ما حدث في صقلية التي استولى عليها النورمان بالكامل عام ٤٧٩هـ/ ١٠٨٦م. ثم توالى سقوط المدن والإمارات والممالك بالأندلس إلى أن انتهت الدول الإسلامية هناك عام ١٤٩٢م بسقوط غرناطة كما هو معروف. روجر الثاني، ملك صقلية، الذي كان يعرف الثقافة الإسلامية، ويحترم الدين الإسلامي، أتى بالمسلمين إلى بلاطه فعملوا في العلوم والترجمة والحِرَف، وترك لهم قضاتهم وبعض مساجدهم، ومعاملاتهم التجارية. لكنّ فقهاء الجزيرة، وفقهاء شمال إفريقية وكانوا في سوادهم الأعظم من المالكية وبعض الإباضية، أفتوا المسلمين جميعاً بالهجرة إن عجزوا عن الجهاد. وكانت عندهم ثلاث حُجج: أنه لا ولايةَ لغير المسلم على المسلم، وأنه لا تصحُّ المعاملات والأنكحة وإن سمح بها «الطاغية» لأنَّ ولي الأمر غير مسلم، وما عاد المسلمون والذميون على الأمان الأول، ولأنّ الهجرة التي أمر بها القرآن في أول الإسلام لم تُنسَخ وإنما تعود للسرَيان على كلِّ دارٍ إن جرى الإخلال بالأعراف المستقرة، أو حكمها غير مسلم[١٣]. ووحده الفقيه المازَري التونسي أجاز للأئمة والمعلِّمين وقراء القرآن البقاء لتعليم المسلمين من المستضعَفين الباقين أمور دينهم. وقد توالت الفتاوى بالهجرة عند سقوط كل مدينة أندلسية إلى أن سقطت غرناطة فجرى الطلب من جميع المسلمين مغادرة البلاد إذا استطاعوا. وكما نعلم فإنّ الفقيه الونشريسي من القرن العاشر الهجري جمع هذه الفتاوى في رسالته: **أسنى المتاجر في بيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر**. وفي تلك الفتاوى ليست هناك استثناءات إلّا للمستضعفين الذين لا يملكون النفقة، أو يخشون خشيةً محقّقةً من الموت في الطريق[١٤].

---

(١٣) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **كتاب المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات الشرعيات لأمهات مسائلها المشكلات**، ج ٢، ص ٢٨٥، وأبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، **أحكام القرآن**، ج ١، ص ٤٨٤.

(١٤) أحمد بن يحيى بن محمد الونشريسي، **أسنى المتاجر في بيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر**، نشرة حسين مؤنس (مدريد: مجلة معهد الدراسات الإسلامية، ١٩٥٧)، ج ٥، ص ١٢٨ ـ ١٩١.

في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، اكتملت السيطرة البريطانية على الهند، وجرى بالتدريج تجاهل الاتفاقيات بين شركة الهند الشرقية وحكومات أباطرة المغول لصالح الحكم الاستعماري المباشر[١٥]. ولذلك بدأت الفتاوى تظهر ابتداءً بالعام ١٨٠٤م والتي تقول إنّ الهند ما عادت دار إسلام. ولأنّ الهنود جميعاً أحناف، والفقيه الحنفي يهتم بسواد أحكام الإسلام في الدار، فقد قال بعضُهم: لا تزال الشكليات محفوظة، فالسلطان مسلم، ولا أحد يتعرض للمسلمين في عباداتهم ومعاملاتهم. لكنّ نزعةً سلفيةً قويةً ظهرت وقتها من خلال التعرف إلى كتب ابن تيمية وابن القيم، ومن خلال كتب الإصلاحيين السلفيين اليمنيين الذين كانت لهم صِلاتٌ وثيقةٌ بالهند. وزاد الطين بلةً أنّ البريطانيين بدأوا يتدخلون في الأوقاف، وفي المِلْكيات لأنهم أرادوا إنشاء مزارع كبيرة على الطرائق الحديثة. ولذلك كثُر لجوء الفلاّحين الفقراء إلى الفقهاء. فأفتى الفقهاء الأحناف أولاً، كما سبق القول، بتحمُّل الظلم واللجوء إلى السلطات المغولية، حتى إذا تعذر الصبر؛ فإنّ مَنْ قُتل دون ماله فهو شهيد. أما السلفيون الجدد فأفتوا بالجهاد فإن لم يمكن فبالهجرة، وإلى أين؟ إلى بلاد الأفغان (أفغانستان) التي عجز البريطانيون والروس عن احتلالها. وكانت مأساة هائلة استمرت قرناً من الزمان، لأنّ آخِر فتاوى الهجرة تعود للعام ١٩٢٠[١٦].

وأفظعُ ما جرى ثورة العام ١٨٥٧م والتي شارك فيها سائر مسلمي الهند، وسقط منهم عشرات الأُلوف، وقُضي على نخبتهم، كما جرى إلغاءُ السلطنة المغولية، لأنّ السلطان المغلوبَ على أمره، وقف مع الثائرين بقدر ما استطاع. وأحسبُ أنّ هذا الوعي المأساوي والفصامي وعلى مدى قرن، هو السبب في رفض كثرةٍ كاثرةٍ من المسلمين البقاء في دولةٍ واحدةٍ مع الهنود غير المسلمين بعد الاستقلال. وكانت بداية المأساة بين عامي ١٩٤٧ ـ ١٩٤٨ قتل وتهجير ملايين المسلمين والهندوس، واكتملت بانقسام الدولة إلى دولتين مطلع السبعينيات من القرن الماضي، والاضطراب المستمر هناك إلى اليوم[١٧].

---

(١٥) Percival Spear, *India: A Modern History*, The University of Michigan History of the Modern World (New York: University of Michigan, 1971), pp. 261-272.

(١٦) Taufiq A. Nizami, *Islamic Modernism in India* (London: British Colonialism, 1967), pp. 19-20, and Rudolph Peters, *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History* (The Hague, Paris; New York: Mouton, 1979), pp. 45-47.

(١٧) Wilfred Cantwell Smith, *Modern Islam in India* (New York: Hesperides Press, 1946), pp. 161-165; Peters, Ibid., pp. 50-52; Allen Keith Jones, *Politics in Sindh, 1907-1940: Muslim Identity and the Demand for Pakistan* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

لقد أطلتُ بعض الشيء في نموذج الهند لفقد الشرعية: تغيير نظام الحياة قسْراً، والحاكم غير المسلم أو ما صرْنا نعرفُهُ بزمن الاستعمار. كما أطلْتُ بسبب النتائج المترتبة على ذلك، والتي أثّرت في الوعي في سائر أنحاء العالم الإسلامي إلى اليوم. بيد أنّ ما جرى لمسلمي الهند وعليهم، جرى مثلُه بالطبع في الجزائر عام ١٨٣١م، وفي آسيا الوسطى في أربعينيات القرن التاسع عشر، وفي البوسنة والهرسك في سبعينيات القرن التاسع عشر، وفي السودان في ثمانينيات القرن التاسع عشر، ووصولاً إلى ليبيا عام ١٩١١. ولنذكر الجزائر لأنّ المثالَ فيها دالٌّ على ما نقصده[١٨]. فالفقهاء المالكية، وعلى رأسهم الأمير عبد القادر بن شيخ الطريقة القادرية، دعوا الجزائريين للهجرة إلى المغرب، إلى تلمسان بالتحديد. بينما قال الفقهاء الأحناف ـ وكانوا قلة ـ إنّ الهجرة غير ضرورية لأنّ الفرنسيين ما تدخلوا في العبادات الشرعية. وبالطبع، ولحسن الحظّ، ما هاجر غير الشبّان، وقد تجمعوا من حول الأمير عبد القادر وجاهدوا الفرنسيين إلى أن خسروا الحرب وأُسر الأمير عبد القادر ونُفي عام ١٨٤٧م.

وقد ثبّتت الحالة الجزائرية مسألة فقد الشرعية الكاملة في أذهان المسلمين، لأنّ الاستعمار الفرنسيَّ كان جارفاً، ويريد العصف بكل شيء، وبالتالي لا حلَّ إلّا بترك الدين أو ترك البلاد. وهذا هو رأي فقهاء المالكية بالجزائر والمغرب وتونس ومصر. وقد قال الفقيه المغربي علي بن عبد السلام التسولي، والفقيه المالكي المصري محمد عليش: لو أنّ الفرنسيين تركوا كل شيءٍ على حاله، لكنّ وليَّ الأمر غير مسلم؛ فإنّ على غير القادرين على مُجاهدة الكفار الهجرة عن الديار. وكانت الظروف أقلّ سوءاً في الأقطار ذات الفقه الحنفي، ليس لأنّ الفقهاء كانوا ينصحون بالصبر والمهادنة ما دام التعرض لعباداتهم لم يحصُل؛ بل لأنّ دولتهم الكبيرة العثمانية كانت لا تزال موجودة، ولذلك بقي الأمل حتى بعد الهجرة بإمكان العودة من طريق الدولة وحروبها أو مفاوضاتها.

ومما له دلالته على التعلُّق بالخلافة العثمانية أنّ الهنود الذين لم يخضعوا بتاتاً للسيطرة العثمانية، أنشأوا في العقد الثاني من القرن العشرين حركةً سمَّوها «حركة الخلافة» لدعم الدولة العثمانية، واضطروا غاندي إلى المسايرة ودعم تلك الحركة، وهو الأمر الذي أثار تعجّب نهرو وذكر ذلك في مذكراته فيما بعد. فوسط الظروف الاستعمارية المتفاقمة، قامت بالطبع حركاتٌ وطنيةٌ وإصلاحياتٌ، لكنّ ذوي الذهنية

(١٨) حول كل هذه الحالات بالتفصيل، قارن بـ: رضوان السيد، «دار الإسلام والنظام الدولي والأمة العربية،» في: سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات، ص ٧٧ ـ ١١١.

الدينية من البسطاء، وعلماء المذاهب الفقهية المحترمين، وبعض شيوخ الصوفية، تقلّصت «الشرعية» في نظرهم إلى دائرة العبادات، وكراهية الأجانب المستعمرين، والتطلع إلى أمير المؤمنين العثماني؛ ليس لأنهم كانوا يأملون به باعتباره محرِّراً بالدرجة الأولى؛ بل لأنه يرمز إلى الخلافة الكبرى، ولأنه لا يزال مستقلاً ولا يخضع للأجانب ـ ولذلك كانت السنوات الواقعة بين نهاية الحرب الأُولى عام ١٩١٨، والعام ١٩٢٤ شديدة الهول والقطع في وعي ذوي الذهنية الدينية من العرب والمسلمين، وفيما بين الهند وتركستان وإندونيسيا (جاوة وسومطرة والملايو) وآسيا الوسطى، والبلقان، ومصر والشام، والجزيرة العربية. ففي كل هذه الأقطار والنواحي، وبحسب كتاب لوثرب ستودارد: **حاضر العالم الإسلامي** (١٩١٠) (ترجمه عجاج نويهض، وعلّق عليه تعليقاتٍ إضافيةً شكيب أرسلان، وصدر بالقاهرة ١٩٢٥)؛ كانت هناك عالميةٌ إسلاميةٌ صاعدةٌ، تقول بالجامعة الإسلامية، وترى في رمزها (الخلافة وتركيا) المظهر الوحيد الباقي للشرعية الإسلامية الكلاسيكية[١٩].

ـ ٣ ـ

لاحظ تشارلز آدمز[٢٠]، ما سبق للوثرب ستودارد[٢١] أن لاحظه في ما يتعلق باتجاهات التفكير في الشرعية في أذهان النُخَب الإسلامية. لكنّ آدمز كان معنياً بالوضع في مصر في العقدين (١٩٠٠ ـ ١٩٣٠). وأهميةُ ملاحظات آدمز أنه ما كان معنياً بالحركة الإصلاحية أو ما صار يُعرف بتيار محمد عبده فقط؛ بل وبالتيارات الإسلامية الأُخرى، أو ما سمّاه بتيار الجمعيات الدينية والخيرية[٢٢]. فقد ظهرت مئاتُ الجمعيات التي كانت لها ثلاثة أهداف معلنة: إحياء الوعي الديني أو تجديده، والأعمال الخيرية والاجتماعية، والأعمال التربوية في مجال الهوية الموجَّهة للأطفال والفتيان. وقد افتتح هذا النوعَ من الجمعيات في القرن العشرين ظاهراً الشيخ محمد عبده في «الجمعية الخيرية الإسلامية». بيد أنّ الجمعيات الأُخرى كانت مهتمةً أكثر بالوعي الديني بالتحديد. فجمعية عبده

---

(١٩) قارن بـ: Jacob M. Landau, *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*, Clarendon Paperbacks (Oxford: Oxford University Press, 1990), pp. 176-182.

(٢٠) تشارلز آدمز، **الإسلام والتجديد في مصر**، ترجمة عباس محمود؛ تقديم الشيخ مصطفى عبد الرازق (القاهرة: لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، ١٩٣٥).

(٢١) هناك كتابٌ آخر يُعنى بمصر والعالم الإسلامي في الربع الأول من القرن العشرين اسمه: **وجهة الإسلام: نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلامي** ألّفه غب وماسينيون وكامبفماير وبرج، وترجمه إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة عام ١٩٣٣ لكنه لم يشتهر.

(٢٢) آدمز، المصدر نفسه، ص ١٦٩ ـ ١٨٨.

كانت إصلاحيةً نهضوية مثل جمعيات المقاصد في القرن التاسع عشر. أما الجمعيات الجديدة فهي إحيائية معنية بإحقاق الهوية ومكافحة التغريب. ومن ذلك: الجمعية الشرعية، وجمعية أنصار السنّة المحمدية، وجمعية الشبان المسلمين، وجمعية الإخوان المسلمين[٢٣].

ومما له دلالته أنّ حسن البنا سمَّى جمعيته «جماعة» بخلاف أكثر الآخرين. وهو مصطلح سنّي عريق ربمّا زوَّده به رشيد رضا. وله عدة دلالات بحسب المصادر: الأمة في موطنٍ معين، والإجماع الفقهي، والاجتماع على إمام[٢٤]. وقد امتدت ظاهرة الجمعيات إلى بلاد الشام والعراق. لقد سقطت الخلافة التي ما كانت تحكم في مصر منذ العام ١٨٠٥ على الحقيقة. لكنّ رمزيتها ظلّت على علاقةٍ بالشرعية التأسيسية للوحدات الثلاث السالفة الذكر، وشعور عامة الناس أنهم ينتمون إلى أمةٍ واحدةٍ على اختلاف تجلياتها.

وما كان الاستعمار احتلالاً وحسب؛ بل أحدث تغييراتٍ اجتماعيةً مزلزلة ليس في الواقع فقط؛ بل وفي الوعي أيضاً. وصحيحٌ أنّ الحركة الوطنية المصرية في مرحلتيها: مرحلة مصطفى كامل، ومرحلة حزب الوفد، كانت تستقطب الوعي الوطني العام، ولها جمهورٌ هائل، لكنّ ذوي الذهنية الدينية على ضآلة أعدادهم في البداية، كانت حركة الوعي لديهم مختلفة.

وبعبارةٍ أُخرى فإنّ هذه الجمعيات كانت تتحول إلى بؤرٍ تعتقد أنها هي البقية الباقية للشرعية الدينية بمعناها العميق. وهذا الأمر تجاوز حتّى المؤسسات الدينية. فالأزهر على سبيل المثال، ما وجد حرجاً في تركيز الشرعية في النظام الملكي الدستوري القوي، وإن شاركت قلةٌ من علمائه في الجمعيات. وقبل ذلك وبعده ـ وبعكس الجمعيات الخيرية العامة مثل جمعية عبده السالفة الذكر ـ فإن نجاحات الجمعيات الجديدة ما تمثّلت في أعمالها الخيرية؛ بل في تركيزها على مسائل الهوية والانتماء، وعلى قياداتها الكاريزماتية.

---

(٢٣) في فصل الألماني كمبفماير في كتاب: **وجهة الإسلام** السالف الذكر بعنوان: «مصر وآسيا الغربية»، فقرة عن هذه الجمعيات ذات الروح الجديدة، في مصر وغيرها ومنها الشبان المسلمون والإخوان المسلمون، ص ٦٨ ـ ٨٨. وهو ينبّه فيه إلى أنّ جمعية الشبان المسلمين أنشأت فروعاً لها في عدة دول عربية قِبَل الإخوان.

(٢٤) قارن بمعاني مصطلح «الجماعة» في: أبو إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الاعتصام**، ٢ ج (القاهرة: نشرة دار المنار، ١٩٢٢)، ج ١، ص ٢٦١ ـ ٢٧٥.

وهكذا فإنه ومنذ أواسط الثلاثينات بدا أنّ أنجح جمعيتين هما: جمعية الشبان المسلمين، وجمعية الإخوان المسلمين. وقد أثار ذلك اهتمام هيوارث دَن تلميذ تشارلز آدمز، الذي يبدو أنه كان مكلّفاً من الاستخبارات البريطانية بمتابعة نشاط تلك الجمعيات[٢٥]. فقد شبّهها بحركات الإحياء البروتستانتية[٢٦] العاملة عادةً على نهوضٍ دينيٍ جديد، وقال إنها مثل غيرها معاديةٌ للغرب، لكنّ البنّا زعيم أكبرها مِرنٌ ويمكن التفاوُض معه.

وقد أفاد حسن البنا في حركته أو جمعيته من أربعة أمور[٢٧]: (١) وعيه الحادّ بحركات الإحياء الديني، حركات الجهاد والهجرة وآخِرها الحركة السنوسية التي كانت لا تزال تقاتل الطليان بليبيا؛ (٢) اعتباره أنّ الباقي للشرعية الإسلامية وحسْب الدولة السعودية الناشئة على نهج الكتاب والسنة؛ (٣) القدرة التنظيمية الهائلة؛ (٤) عدم القطع مع سائر التيارات الوطنية الراديكالية وغير الراديكالية التي يتشارك معها في الوعي القاطع ضد الاستعمار والتغريب، وإن لم تشاركه رأيه في تركُّز الشرعية أو انكماشها إلى حدود تنظيمه. ولذلك استظهرتُ أنّ التنظيم أو بؤرة الشرعية الباقية والمتجددة تقدَّم لدى الإخوان المسلمين بالذات على اعتبارات العقيدة في السنوات العشر الأُولى. ولذلك فإن البنّا عمد بعد اتساع التنظيم، إلى اجتراح «النظام الخاص» ١٩٣٨/ ١٩٣٩[٢٨].

وأعضاؤه المرتبطون به وحده هم خلاصة أو نخبةُ النخبة في التطابق الناشئ بين التنظيم والعقيدة. ويبدو ذلك على خير نحوٍ في رسالة البنا للمؤتمر الخامس. فالأهداف هي[٢٩]: تكوين الفرد المسلم، ثم الأسرة المسلمة، ثم المجتمع المسلم، ثم الحكومة

---

(٢٥) ج. هيوارث دَن، **الاتجاهات الدينية والسياسية في مصر الحديثة**، ترجمة أحمد الشنبري؛ تقديم وتعليق علي العميم (بيروت: دار جداول، ٢٠١٣)، والكتاب صادر بالإنكليزية عام ١٩٥٠ على أثر مقتل حسن البنا. وفصله السابع بعنوان: «تفوق الإخوان على الجمعيات الإسلامية الأخرى».

(٢٦) وهو التشبيه الذي ذكره ريتشارد ميتشل أيضاً في كتابه: **الإخوان المسلمين**، ترجمة محمود أبو السعود (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٨)، ص ٨٩ ـ ٩٢.

(٢٧) Brynjar Lia, *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement, 1928-1942* (London: Ithaca Press, 1998), pp. 53-129.

(٢٨) في كتاب **الإخوان المسلمين والتنظيم السري**، أنّ النظام الخاص ظهر عام ١٩٣٥، وهو أمرٌ غير مرجح. انظر: عبد العظيم رمضان، **الإخوان المسلمين والتنظيم السري** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥)، ص ٣٧ ـ ٤٠. وهو رأي رفعت السعيد أيضاً في: رفعت السعيد، **حسن البنا: متى... كيف... ولماذا؟**، كتاب الأهالي (القاهرة: جريدة الأهالي، ١٩٩٣)، ص ١٢٢ ـ ١٣٥.

(٢٩) «رسالة المؤتمر الخامس،» في: حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (الكويت: دار القلم ١٩٦٩)، ص ١١٨ ـ ١٥٢.

المسلمة، فالدولة، فالخلافة الإسلامية، فأُستاذية العالم. ويتم ذلك على **ثلاث** مراحل: (١) مرحلة الدعاية والتعريف والتبشير بالفكرة، وإيصالها إلى الجماهير من طبقات الشعب؛ (٢) مرحلة التكوين وتخيُّر الأنصار وإعداد الجنود وتعبئة الصفوف من بين هؤلاء المدعوين؛ (٣) وبعد ذلك كله مرحلة التنفيذ والعمل والإنتاج. فماذا يعني هذا كلُّه؟ إنه يعني أنّ أزمة الشرعية في نظره وصلت إلى أعمق الأعماق. ما عادت هناك دار إسلام، ولا عادت هناك مرجعية إسلامية بزوال الخلافة. وما عادت المشكلة تنحلُّ حتى بتنصيب خليفةٍ أو زعيم في إحدى البقاع. بل لا بد من العودة إلى مرحلة «دعوة الإسلام» ـ إذا صحَّ التعبير ـ بتربية أفرادٍ عليه بعيداً من أوضار ثقافة الاستعمار، والدولة المتغربة الناشئة، ثم المُضيّ قُدُماً بالتنظيم الذي يعيد المجتمع المسلم فالدولة والخلافة. ولذلك، ففي حين انهمك الجميع بمن فيهم أستاذه محمد رشيد رضا بمحاولات استعادة الخلافة، ومصارعة أعدائها، رأى حسن البنا أنّ الموقف بلغ من الفساد حداً يذكّر بظروف دعوة النبي محمد (ﷺ) الأُولى، أي أنّ الأمر هو أمرُ إعادة تأسيس، تكون فيه النواةُ ذلك التنظيم الذي أقامه لاحتضان الشرعية أو الدعوة الأُولى أو الجماعة الأولى، ثم تأتي الخطوات التالية بحيث تكون الخلافةُ المكتملة الشرعية هي نهاية المطاف. وما ذكر الشيخ البنّا مسألة الهجرة إلّا عَرَضاً، مع أنها جزءٌ من التأسيس للإسلام الأول. لكنّ سيد قطب ذكرها وركّز عليها[٣٠].

وبالطبع فإنّ الظروف كانت قد تغيرت تغيراً كبيراً، لكنها كانت في الواقع وظلت ضمن المشروع الأصلي، وإن كانت هجرةً داخليةً أيام البنا، وصارت هجرةً عن المجتمع الجاهلي أيام سيد قطب. فالشرعية لدى البنا تحتاج في تكونها الجديد إلى الهجرة الداخلية، إلى البؤرة أو التنظيم أو دار الأرقم بن أبي الأرقم، وحذارِ من الهجرة الخارجية لأنّ تجاربها فشلت خلال أكثر من قرنٍ بسبب التغوّل الاستعماري بالهند والجزائر وليبيا على وجه الخصوص[٣١]. وهذا التركُّز للشرعية في التنظيم في زمنَي الجاهلية والغفلة هو الذي حقّق ثلاثة أمور: كاريزماتية التنظيم أو الجماعة، وكاريزماتية المرشد أو الإمام الذي جرى الإقبال على مبايعته، وبالتبع كاريزماتية الهدف وهو الدولة الإسلامية. ولذلك فإنّ التنظيم يستعصي على الانقسام أو التزعزُع في أزمنة الملاحقة والاضطهاد بالذات، ولو لم يبق منه خارج السجن إلّا ثلاثة أفراد كما قال لنا الراحل

---

(٣٠) سيد قطب، **معالم في الطريق** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨١)، ص ٦٤ ـ ٦٧.

(٣١) حسن البنا، **مذكرات الدعوة والداعية** (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٦٦)، ص ٤٧ ـ ٥٩.

الشيخ محمد الغزالي نقلاً عن البنّا في إحدى المرات[٣٢]. فمن غير المتصوَّر أو المعقول أن تختفي الجماعة، أو يحدث ما جاء في الأثر النبوي الذي يرويه الإمام مسلم بسنده إلى الصحابي حُذيفة بن اليمان عن استحالة اختفاء الجماعة والإمام معاً، باعتبار ذلك من أمارات يوم القيامة[٣٣]!

ومع ذلك فالذي أراه أنّ الدخول بعد التكون التنظيمي والآخر العَقَدي، في مشروع الدولة الإسلامية أو الحاكمية أو النظام الكامل، ليس من عمل الشيخ حسن البنا المباشر بالتحديد، وإن يكن من ضمن أهدافه بالطبع. ذلك أنّ الدولة أو الاستيلاء على السلطة لتحقيق المشروع ضروريٌّ لاكتمال الشرعية. فالنبي (ﷺ) ما بُعث إلّا لإنشاء دولة الدين التي تقيم الخلافة وتتأستذ بها على العالم، كما فهم البنّا من قوله تعالى: ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾[٣٤] ـ وقوله: ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾[٣٥]. لكنّ البنّا شهد الأهوال التي صاحبت قيام دولة باكستان الإسلامية عام ١٩٤٧. وفي الوقت نفسِه كان قد بدأ صِلاته بضباط الجيش، فربما اتجه تفكيره إلى استخدامهم وسيلةً للوصول إلى السلطة، وتحقيق برنامجه من خلال الصبر على خطة المدى الأطول.

وعلى أي حال، فإنه قُتل عام ١٩٤٩. والذين خَلَفوهُ فكّروا فوراً بإكمال المشروع والمشروعية من خلال السلطة التي يتولّونها بالمشاركة مع الضباط ثم بالانفراد. وما ارتعبوا مثله من تجربة باكستان، بل على العكس، صارت باكستان النموذج والمثال. وما تراجعوا عن ذلك رغم انتكاسة العام ١٩٥٤. بل إنّ ذلك دفعهم لإكمال الإطار النظري لإسلامية الدولة مسترشدين بكتابات أبي الأعلى المودودي التي تفعل أمرين: جلاء أبعاد الطهورية الإسلامية التي يستحيل معها تعايش الإسلام والدولة غير الدينية في دارٍ واحدة ـ والترتيبات التنظيمية للدولة في ظلّ الظروف الحديثة التي يجب مراعاتها في إحلال الشرعية[٣٦].

---

(٣٢) قارن بـ: حسام تمام، «لماذا لم تنشقّ جماعة الإخوان المسلمين،» في: حسام تمام، **الإخوان المسلمون: سنوات ما قبل الثورة** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٣)، ص ٣٣ ـ ٥٠.

(٣٣) أبو الحسين مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، ج ٣، ص ١٤٧٦.

(٣٤) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ١٤٣.

(٣٥) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٣٣؛ «سورة الفتح،» الآية ٢٨، و«سورة الصف،» الآية ٩.

(٣٦) كانت كتب المودودي منتشرة بينهم في الستينيات والسبعينيات. وقد أدخلها عليهم سيد قطب في الخمسينيات، وربما عرفها بعضهم قبل سيد قطب، كما يبدو من بعض أفكار عبد القادر عودة. وأهم تلك الكتابات للتنظيم رسالتان: **المصطلحات الأربعة**، و**منهاج الانقلاب الإسلامي**.

وعندما يتحدث الدارسون عن ذلك اليوم بل وخلال العقود الماضية، ينسبون ذلك إلى سيد قطب. ولا شكّ في أنه كان الأبلغ في التعبير عن المشروع الحركي والنظام الكامل تحت قبعة الحاكمية. لكنّ آخرين عديدين كتبوا في ذلك قبل سيد قطب. فالمشروع للدولة الإسلامية التي تطبّق الشريعة قائمٌ كلُّه في كتاب عبد القادر عودة: **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، وكتابه الآخر: **الإسلام وأوضاعنا القانونية**. بل إنّ عودة يرى أنّ الإخوان تأخروا كثيراً في العمل الجاد من أجل إقامة الدولة، لأنّ الدين هو الدولة، والدولة هي الدين، والشريعة هي التي تتقدم على الأمة وتعطيها الشرعية لما تقوم به وفقاً لمبادئها وأحكامها. بل إنه يخشى أن يؤثّر هذا التأخُّر في السعي الحثيث إلى تبخُّر شرعية التنظيم أو تبخر الشرعية من التنظيم.

وفي حين يعتبر البعض استناداً إلى كتاب **دُعاة لا قُضاة**: الصادر عن شيوخ الجماعة في السجون أواخر الستينيات، أنه كان هناك مشروعان ضمن الإخوان: **المشروع الدعوي غير الدولتي** الذي رعاه تيار حسن الهضيبي والتلمساني وآخرين باعتباره المعبِّر عن روح مشروع حسن البنا ـ و**المشروع الراديكالي الثوري الانقلابي** الذي قاده سيد قطب؛ فإنّ الذي أراه أنّ مشروع قطب، مجرَّداً من حواشيه البلاغية والإبلاغية والإنشائية، هو الأكثر تعبيراً عن دعوة الإخوان الأولى بزعامة حسن البنا. وربما جاء الكتاب المذكور الذي روَّجت له إدارة السجون المصرية، تعبيراً عن الانكسار الذي نال من الشيوخ نتيجة الاضطهاد، أو أنه كان حمايةً لأعضاء التنظيم من الإبادة. لقد قام تنظيم الإخوان في نظر أصحابه لاستعادة الشرعية التي انفقدت في كل مكان بهذا القدر أو ذاك، ولذلك كان حسن البنا من قبل مثل سيد قطب من بعد، على اختلاف الزمان بل والمكان (في السجن أو خارجه).

وعلينا أن لا ننسى أنّ عقائديات وعنفيات سيد قطب ثم القرضاوي ما واجهت التحديات التي واجهتها «دعوة» حسن البنا. ففي النصف الثاني من الستينيات كانت الحتميات في أَوجها لدى اليساريين العرب، أو القوميين المتحولين إلى اليسار، في ظروف الحرب الباردة بين الجبارين. وفي نظر القرضاوي أنه إذا كانت القومية حتمية، وكذلك الشيوعية، فلماذا لا يكون الحلّ الإسلامي حتمياً؟! وبخاصةٍ أن شرعية الدولة الوطنية العربية، كانت تتعرض للاستنزاف على أيدي العسكريين.

إنّ السرعة الهائلة التي استعاد فيها التنظيم حيويته منذ مطلع السبعينيات، وخططه لنشر مفهومه للشرعية أفقياً في المجتمع، ورأسياً في أحشاء الدولة، ليس دليلاً على

قوة التنظيم فقط؛ بل هو دليلٌ أيضاً على عقائدية التنظيم، ويقينه بضرورة إقامة الدولة الإسلامية. أمّا الذي عاد فيه التنظيم إلى أسلوب حسن البنا بالفعل فهو التخلّي عن فكرة الصراع المسلَّح تحت اسم الجهاد لإقامة الدولة، على المستويين المحلي والعالمي، واعتماد الانتشار التدريجي للتغلغل في بطن السلطة، وللسواد الاجتماعي والقيمي أو ما سميتُه في إحدى دراساتي: السمتية الإسلامية، وهي أبرز ظواهر الصحوة. وقد واجهت تلك السمتية (أي الاستقامة الكاملة في العقيدة والسلوك واللباس والنظرة إلى الآخر المسلم وغير المسلم)، بل وتسببت في ثلاث مشكلات: انفجار الجهاديات من قُطبيي الإخوان ومتسلِّفيهم، وإعراض الطبقات الوسطى والمدينية عنهم، والشُبُهاتُ من حولهم في المجتمع الدولي.

ويحتاج الأمر إلى بحثٍ مستفيضٍ في كيفية تجاوُزهم لعقبتي الجهاديين، والمجتمع الدولي. لكنني أُريدُ التركيز على مسألة القبول بهم من جانب الطبقات الوسطى في المجتمع المصري والمجتمعات العربية الأُخرى؛ لاتصال هذا الأمر بمسائل الشرعية والتأهُّل والتمكين التي هي موضوعُ هذه الورقة. فمنذ عبد القادر عودة ومحمد الغزالي ومحمد محمد حسين وإلى سيد قطب ومحمد قطب والقرضاوي في مرحلته الأُولى، جرى التركيز على الانفصال الشعوري والثقافي والتربوي والقانوني والسياسي عن العصر وأنظمته وثقافاته؛ حتى صارت هذه الطهورية وهذا التأصيل أحد أسباب قوتهم التنظيمية، وأساس كل ذلك بالطبع تركُّز «الشرعية» المرتبطة بالشريعة في التنظيم أو في الجماعة. إنما في الوقت نفسه، فإنّ هذه الانفصالية الفصامية، عمّقت الإحساس بعدم تأهُّلهم للسلطة في مجتمعٍ كالمجتمع المصري. ولذا ففي ثمانينيات القرن الماضي وتسعينياته، جرت مساعٍ حثيثةٌ لجعل السمْتية الانفصالية أو التمامية استيعابيةً إذا صحَّ التعبير. وما ظهر ذلك في سلوكهم تجاه فئات المجتمع المدني، وأطراف المجتمع السياسي فقط؛ بل كانت له مظاهر قانونيةٌ وتشريعيةٌ. فعلى يد عشرات القانونيين والفقهاء الدستوريين الحاضرين في صفوفهم أو المتقربين منهم، جرى نشر فهمٍ لحكم الشريعة يجعلها مُساويةً لحكم القانون في الدولة الحديثة. كانت الشريعة قد صارت لها طبيعة القانون المُلْزم ضمن مقولة النظام الكامل لكنها كانت هناك ذات أصل تكليفي إلهي، أمّا هنا فقد اختلف الأمر، بمعنى أنّ المؤوِّلين والمرشِّدين ذهبوا إلى أنّ حكم الله (المتجلّي من خلال الشريعة) لا يختلف في تنزلاته الواقعية عن القوانين ذات المآلات الديمقراطية في الدول المعاصرة. ولذا، فبدلاً من كتابات الأربعينيات والخمسينيات والستينيات عن التمايز والقطيعة والافتراق بين الشريعة والقوانين

الوضعية والنظام الثالث، صار «النظام الإسلامي» المراد إنشاؤه أو إقامته يرعى حقوق الناس وحرياتهم، ويحافظ على مدنيتهم، ولا ينقض، أو لا يسعى لأن ينقض، ما وصل إليه الناس في الدول الليبرالية، وفي النظام العالمي[٣٧].

وقد عادوا إلى جانب التسوية بين حكم الشريعة وحكم القانون، إلى الاستعانة بمقولة الشاطبي (ت ٧٩٠هـ/ ١٣٨٨م) في **مقاصد الشريعة**، فكثرت في الأوساط القريبة منهم كتابة الدساتير الإسلامية، والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان في ظلّ الضرورات الخمس لمقاصد الشريعة لدى الفقهاء. وكما سبق القول، فإنّ أساتذةً كثيرين معروفين، وما كانوا محسوبين على الإخوان وإنما على السمْتية الإسلامية الجديدة، دخلوا في هذه التسويغات، التي أفاد منها الإخوان في إغناء مخزونهم الحِجاجي والنشري[٣٨].

لقد صاروا في نظر أبناء الطبقة الوسطى في التسعينيات يشبهون حزباً من الأحزاب الديمقراطية المسيحية المحافظة في أوروبا. فبدوا ملائمين ومتلائمين؛ ليس فقط للفئات الريفية التي يحظون بشعبيةٍ فيها. بل ولفئاتٍ مدينيةٍ واسعةٍ رأتهم يتجنبون العنف، وغير المألوف، ويحترمون القوانين، ويدخلون في الرأسماليات النيوليبرالية، ولا يشاركون في الفساد، ويتمدّحون بالشريعة باعتبارها حكم القانون الأمثل لا أكثر.

- ٤ -

استطاعت الإسلامية الجديدة خلال ستين أو سبعين عاماً إذن، إجراء تحويلات ضخمة في الفهم للدين وعلائقه الاجتماعية والدولتية والعالمية. ومن خلال تلك التحويلات، صار الإسلاميون حاجةً وأحياناً ضرورةً في بعض المجتمعات العربية والإسلامية بالمعاني الأخلاقية والاجتماعية والسياسية. صحيح أنّ السلفيين يشاركون الإخوان اليوم باعتبارهم أحد جناحي الإسلامية الجديدة عند أهل السنة، لكنّ السلفيين انفجاريون ولا يملكون رؤيةً سياسيةً متماسكة ولا تنظيمات متماسكة. ولذلك يظلّ

(٣٧) قارن بـ: غودرون كريمر، «الإسلاميون والحديث عن الديمقراطية،» **الاجتهاد**، العدد ٢١ (١٩٩٣)، ص ١٠١ - ١١٢، والسيد، **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**، ص ٢١٦ - ٢١٩، وSana Abed Kotb, «The Accommodationists Speaks: Goals and Strategies of the Muslim Brotherhood of Egypt,» *International Journal Middle East Studies*, vol. 27 (1995), pp. 321-339.

(٣٨) قارن على سبيل المثال: **نحو تفعيل مقاصد الشريعة** لجمال الدين عطية (٢٠٠٨)، **والمسلمون والديمقراطية** للمعتز بالله عبد الفتاح (٢٠٠٨)، **والإسلاميون وحكم الدولة الحديثة** لإسماعيل الشطي (٢٠١٣)، **والدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر** لبراق زكريا (٢٠١٣).

الإخوان متسلِّفين ـ كما يسميهم الباحث الراحل حُسام تمام ـ أو غير متسلِّفين هم الفريق الأبرز في هذا الإسلام السياسي[٣٩].

ويذهب باحثون مثل أوليفيه روا[٤٠] وجيل كيبيل وسعد الدين إبراهيم وفرانسوا بورغا إلى أنّ الإسلام السياسيَّ هذا فشل وهو في طريقه إلى الانقضاء. لكنني أرى أنّ له مستقبلاً في مجتمعاتنا، إن لم يكن في سلطاتنا، لعدة أسباب: **أولها**، تأسُّسه على فكرة أو عقيدة استعادة الشرعية التي حظيت بوزنٍ مُضاعَفٍ بسبب تضاؤل الشرعية الأُخرى، شرعية الدولة الوطنية العربية. لقد ظهرت لدينا من جهة مقولة الشرعية المتشبثة بالشريعة بوجهها الجديد ذي الجانب العقائدي/ السياسي والتنظيمي.

ولدينا من جهةٍ ثانيةٍ الدولة الوطنية العربية ممثَّلةً بالعسكريات والأمنيات والفئويات التي تخلّت عن الدولة والمشروع، وانصرفت إلى المذابح والتقسيمات بالداخل، والاعتماد في البقاء في السلطة على التوازنات الدولية والإقليمية وصولاً إلى الاستقرار في أحضان الهيمنة الأميركية المتجددة.

وثانيها، اكتسابه مشروعيةً وثقةً، في نفسه وفي النظر العام، بالفوز في الانتخابات بعد الثورات. فقد كانت لدى الإخوان والحركات المشابهة دائماً مشكلةٌ مع الجمهور، وقد بدوا حتى هزيمة العام ١٩٦٧ حركات أقليةٍ وعنف. ولذا ما كان إعراضهم وما كانت جدالاتهم مع الديمقراطية لأنها غربية وتغريبية فقط؛ بل وللإحساس بأنّ الناس لن يحسموا الأمر لمصلحتهم حتى في انتخابات حرة. كانوا يقولون ويكتبون: كيف نُقدِّم حكم العامة على حكم الله في صناديق الاقتراع على فرض حريتها وهي ليست حرة؟ ومن قال إنّ السيادة للشعب كما في الديمقراطيات الغربية، بل هي لله عز وجلّ. لكنّ سقوط كل شرعيةٍ للأنظمة الأمنية والعسكرية السائدة، ثم ما أُجري من تلاؤماتٍ وتأويلاتٍ بين المرجعية العليا، والديمقراطية الإجرائية، ثم حدوث الثورات التي ركبوا أمواجها، كل تلك الأمور دفعت شرائح عريضةً من الجمهور باتجاههم. وقد أكسبهم ذلك ثقةً بالنفس ما كفّ من غربها قليلاً غير ما اقتطعه منهم السلفيون في صناديق الاقتراع. وما قلّل ذلك من سواد عصمة الشريعة لديهم، بل إنّ أحدهم قال إنّ الجمهور

---

(٣٩) قارن بـ: حسام تمام، **تسلف الإخوان: تآكل الأطروحة الإخوانية وصعود السلفية في جماعة الإخوان المسلمين**، مراصد؛ ١ (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، ٢٠١٠).

(٤٠) تُرجم كتاب أوليفيه روا بعنوان: أوليفيه روا، **تجربة الإسلام السياسي**، ترجمة نصير مروة (بيروت: دار الساقي، ٢٠١٠).

إنما أقبل بانتخابهم على حكم الشريعة والجماعة صَوناً لإيمانه! إضافةً إلى أنّ ذلك صار مفيداً في المشهد العام، وفي المشهد الغربي.

وبالطبع، فإنّ الفشل في إدارة السلطة كان يمكن أن يؤثر في شعبية الإخوان وحتى في شرعيتهم. إنما للأسف فإنّ التوجهات البديلة في سائر ربوع بلاد الثورات، وبخاصةٍ في مصر، ما نجحت حتى الآن بحيث تساعد على التقليل من شرعية الإخوان في نظر الشرائح الصحوية، والأخرى المعادية للنظام السابق.

وثالثها صلابة تنظيماته العَقَدية، رغم افتقاره إلى القيادات الكاريزماتية، لأنه يمتلك كاريزما الشريعة أو النوموقراطية، وكاريزما التنظيم أو الجماعة التي تحتضنها، وكاريزما إقامة الدولة التي تطبق الشريعة وتستعيد الشرعية. **ورابعها** وأهمُّها تمكُّنُهُ من القيام بعمليات تحويل مفهومية في قلب الدين ارتبطت به وارتبط بها ويصعُب إخراجه وإخراجها من يقين العامة وبعض الخاصة إلّا في مدياتٍ متطاولةٍ من نجاح الدولة المدنية والحكم الصالح. وذلك مثل الإسلام دين ودولة، والدولة ضروريةٌ لصون الدين، وارتباط الشرعية بالشريعة، والإسلام هو الحل!

إنّ **الشرط الأول** إذن، للتمكن من البدء بمراجعةٍ عميقةٍ للأوضاع السائدة الآن في ما يتعلق بالحركات الإسلامية الجهادية والتنظيمية، يتمثل في «نجاح الدولة الوطنية المدنية، والحكم الصالح». وأنا أركّز على «الحكم الصالح» بالتحديد، لأنّ للدولة المدنية شروطاً ثقافيةً قد لا تتوافر اليوم. فالدولة المدنية هي نقيض الدولة الدينية القائمة في صيغتها الثيوقراطية في إيران وصيغها الممتزجة في عدة دولٍ أُخرى أبرزها إسرائيل. ونحن نعلم أنّ الدولة الدينية مستحيلةٌ في الإسلام، وفي أزمنة الحداثة، مبدأً ومآلاً[٤١]. بيد أنّ ارتجاجات الهوية لا تزال عاصفةً في مجالنا الثقافي والحضاري نتيجة التجربة الاستعمارية والعولمة، ونتيجة تردّي الدولة الوطنية العربية وفقدها لشرعيتها.

تحدث ماكس فيبر عن **ثلاث صِيَغٍ** للشرعية هي: الصيغة **التقليدية** القائمة على تقاليد وأعراف المُلْك والترتيبات الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية ـ والصيغة **الحديثة** الدستورية والقانونية ـ والصيغة **الكاريزماتية** المتمثلة بالقائد أو القيادة[٤٢]. وقد ألحق «هدسون» (Hudson) بالصيغة الكاريزماتية الأنظمة الثورية العربية، التي

---

(٤١) على سبيل المثال، قارن بـ: Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (Columbia: Columbia University Press, 2013).

(٤٢) ماكس فيبر، **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**، إعداد ولفغانغ مومسن، ولفغانغ شلوشتر وبرجيت =

لم تتوافر لها شرعيةٌ تقليديةٌ أو دستورية[٤٣]. لكنْ حتى الشرعية الثورية فإنها تعتمد في المدى المتوسط لبقائها على تحقيق الأهداف الوطنية الكبرى أو الضرورية في مرحلةٍ من المراحل، أي تستند في إمكانات استمرارها على مقادير الإنجاز وقدراته وآفاقه. وفي الحدّ الأدنى أن تتمكن من صَون المجتمع، والحيلولة دون استتباعة للخارج أو انقسامه الداخلي. وما تمكن العسكريون الانقلابيون العرب منذ الستينيات والسبعينيات من الوفاء بأيٍّ من هذه المظاهر والظواهر والشروط. بل إنّ فشلهم في ذلك هو الذي رفع من شأن عقائديات الإسلاميين التي ترتبط فيها الشرعية بالشريعة والتنظيم (الذي حلّ محلَّ الجماعة والأمـة)، لأنّ الفشل والطغيان معاً أسقطا بالمقابل، نظرياً ثم عملياً، مشروعية احتكار استخدام العنف من جانب الأنظمة. ولذلك فقد ذهبتُ إلى أنّ المطلوب اليوم هو تحقيق الحكم الصالح أو حُسْن إدارة الشأن العام، بما يعيد إلى المجتمعات تماسُكها، ويحقق استقراراً ركائزُهُ العدلُ الاجتماعي والاقتصادي والتنمية والحريات الأساسية.

لقد أرهقت الموجة الأولى من الثورات المجتمعات والدول، واستطاع الخليجيون حفظ استقرارهم والتأثير إيجاباً في استعادة الزمام وترميم الاستقرار، والقيام بمهمات الدفاع عن الانتماء العربي. ويبدو أنه لا تزال للجيوش الوطنية مهماتٌ ووظائف في هذا السياق، أو في هذه المرحلة الانتقالية، باتجاه الدولة المدنية أو دولة الحكم الصالح.

فالذي أقصِدُهُ أنه بالتسانُد بين دائرة الاستقرار العربي، ودائرة الجيوش الوطنية التي لا تريد العودة إلى التسلُّط بل تريد الحفاظ على التماسُك الوطني والقومي، بحيث تتمكن الحكومات الجديدة من المُضيّ في اتجاه الإدارة الصالحة التي تعيد بناء المؤسسات وتطويرها. بهذا التساند، وتلك الإدارة الصالحة، يمكن للجمهور أن يطمئنّ للجهتين: جهة الاستقلال الوطني والقومي، وجهة الكفاءة في إدارة الشأن العام. ومن ضمن تلك الكفاءة بالطبع استيعاب مَنْ يمكن تعاوُنُهُ من جماعات الإسلام السياسي، وليس من العنيفين الذين يعتبرون أنفسهم جهاديين في مواجهة الدول والمجتمعات. وهناك تفصيلاتٌ كثيرةٌ بعضها يتعلق بمفهوم الدولة المدنية، والبعض الآخر يتعلق

= مورغنبرود؛ ترجمة جورج كتورة؛ مراجعة وتقديم رضوان السيد، علوم إنسانية واجتماعية؛ لجنة ترجمة أعمال ماكس فيبر (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١)، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٧.

(٤٣) Michael C. Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy* (New York: Yale University Press, 1982).

بأهداف حركات التغيير التي مرت موجتُها الأولى. لكنني إنما أردتُ في هذه الورقة الحديث عن مستقبل الإسلام السياسي من خلال مسألةٍ مركزيةٍ عنده هي مسألة الشرعية.

إنّ الحكم الصالح في المرحلة الانتقالية (بين الثورات والدولة المدنية) يمهِّد ويُمكِّنُ من الدخول في عملياتٍ زاخرةٍ للإصلاح الإسلامي. وكنتُ قد ذهبتُ في عدة بحوثٍ[٤٤] إلى أنّ تفاقُم ظاهرة الإسلام السياسي يدلُّ على أنّ الإصلاح السياسيَّ أصبح ضرورياً للدخول في عمليات الإصلاح الديني. فمن وجوه الإسلام السياسي التي تحظى باستحسان الجمهور، الاعتقاد أنّ الحزبيين هؤلاء سيعملون على تحسين أو إصلاح إدارة الشأن العام، بانتزاعها من أيدي العسكريين والأمنيين الذين أساؤوا الإدارة، وفوَّتوا المصالح، وطغَوا على الناس. ولذلك فقد رأى قسمٌ كبيرٌ من الجمهور أنّ الحلَّ هو في إقامة دولة الدين. فالشرط لجدوى مخاطبة الناس بخطابٍ مدنيٍّ بحتٍ في هذه الظروف أن تكون إدارة الشأن العام سائرةً إلى صَلاحٍ بعد خروجها من أيدي الطُغاة والفاسدين. لكنْ حتّى الإصلاح له مفاهيمُهُ التي ينبغي التدقيقُ فيها، وراء ما يحتمله الجمهور وما لا يحتمله.

هناك مفهومان مُتداوَلان للإصلاح الديني إذن: **المفهوم الأول**، وله تاريخٌ، فقد بدأ أيام محمد عبده، بل وأيام الطهطاوي وعلي مبارك وخير الدين التونسي. ويذهب أصحابه إلى أنّ نصوص الإسلام الأول وقيمه لا تتناقض مع قيم التقدم والحداثة الأوروبية. ولذلك فإنهم مستعدون مثل شيخ الأزهر اليوم لتبنّي أطروحات الإسلاميين في المبدأ مثل تطبيق الشريعة، ثم الذهاب ـ كما في بيان شيخ الأزهر عن مستقبل نظام الحكم في مصر ـ إلى أنّ مبادئ الشريعة التي جاءت في المادة الثانية من دستور العام ١٩٧١ في مصر باعتبارها المصدر الرئيسي للتشريع، لا تتناقض مع قيام دولةٍ عصريةٍ وتعدديةٍ وديمقراطيةٍ قائمة على المواطنة. وقد مضى شيخ الأزهر قُدُماً في هذا السبيل فأسَّس في بيانٍ ثانٍ لشرعنة حركات التغيير السلمية والتصدي للطغيان، وفي بيانٍ ثالثٍ قال بالحريات الأربع الأساسية، وفي بيانٍ رابعٍ دعم حقوق المرأة ومساواتها وحرياتها. وما وافقه على ذلك المحافظون، ولا وافقه بالطبع الإحيائيون الذين شارك بعضهم أو حضروا إعلانات الأزهر. وفي رأي أهل الإصلاح بهذا المعنى أنّ حركات الهوية التي تحظى بدعم الجمهور لا تحتمل أكثر من ذلك، وهذا إذا كانت تحتمله. فالمسألة

(٤٤) منذ مطلع العام ٢٠١١، راقبتُ مسالك ومتغيرات جماعات الإسلام السياسي، وكتبتُ عنها عدة دراسات تصدر في كتابٍ بعنوان: **أزمنة التغيير: الدين والدولة والإسلام السياسي** (٢٠١٤).

مسألةُ أهداف ومسألةُ أسلوبٍ ناجمٍ عن إدراكٍ معيَّن. وأنا أرى أنه لا مشكلةَ في احتمال الجمهور ووعيه في المجال الديني، بشرط السير في عمليات إصلاح إدارة الشأن العام، وإقامة حكم القانون والعدالة.

أمّا **المفهوم الثاني** أو الآخر وهو الذي أسميه الإصلاح التنويري أو النهضوي. فهو يعتمد على قيام نخبةٍ من المفكرين والعلماء الذين ينطلقون من الثقة بالدين وبوعي المجتمع وإدراكه. وهؤلاء يقولون إنّ العرب والمسلمين لا يشْكون خوفاً على الدين، بل يعتبرون أنّ ما يرادُ إصلاحُهُ إنما هو إدارةُ الشأن العام. وفي ما عدا ذلك فإنّ إدخال الدين في بطن الدولة، أو الزعم أنّ الدين غير مطبَّقٍ الآن وإنما ينبغي الاستيلاءُ على الدولة لتطبيق الشريعة بواسطتها، كلُّ ذلك فيه خطرٌ على الدين أكثر من خطره على الدولة. فالدين في حضن المجتمع، وأساس منظومة قيم التماسك وأخلاقياته. وتكليفُ الدين من جانب حزبٍ أو جماعة بإصلاح إدارة الشأن العام، فيه افتئاتٌ على الدين وتكليفٌ له بما لا يُطاق. ولذلك فلكي يستقيم أمر الشأن الديني/ الاجتماعي ينبغي أن يظلَّ مستقلاً عن الدولة، فلا يخضع لها، ولا تخضع له، بل يتعاونان كما كان عليه الحال في الأزمنة الكلاسيكية عندما كان الفقهاء يفهمون الإمامة (= السلطة السياسية) باعتبارها أمراً مصلحياً وتدبيرياً واجتهادياً ولا شيء أكثر من ذلك. فالدولة لا تقيمُ الدين أو تستنقذه، والدين لا يطمح أن يحلَّ محلَّ النخبة السياسية في إدارة الشأن العام. وهناك فرقٌ في ما نقولُهُ مع ما تقوله العلمانية من فصلٍ بين الدين والدولة. لأنّ المشروع الراديكالي الفرنسي يريد فصل الدين عن المجتمع وثقافته أيضاً. والرأي أنّ المجتمع (وليس الأفراد فقط) لا يستقيم أمر تماسُكِه من دون منظومة القيم الدينية. فهجمةُ التغريب والحداثة والعولمة والتي عصفت بالأعراف الاجتماعية الخاصة والعامة، هي التي أثارت المخاوف الشديدة على الدين لدى الجمهور، ودفعت في اتجاه الاعتماد على الدولة (الإسلامية) في صَون الدين من عواصف الغرب والأنظمة القائمة. وقد احترف الإسلاميون الصحويون مسائل إثارة المخاوف على الهوية من أجل تسهيل مقولة اعتبار الدولة والنظام السياسي ركناً من أركان الدين، ومن هنا تأتي ضرورة استيلائهم على السلطة!

للخروج من هذه الدائرة المفرغة والمدمِّرة إذن، يكون من الضروري أن تنصلح إدارة الشأن العام بعودتها إلى الناس بدلاً من الطاغوت العسكري أو الاستيلاء الأصولي. وعندما يصبح الناس مطمئنين إلى حُسْن إدارة شأنهم العام، يصير ممكناً التصدي

ونقد عمليات تحويل المفاهيم الدينية التي جرت على مدى السبعين عاماً الماضية، والتي أخرجت الدين عن طبيعته، في الوقت الذي كان فيه العسكريون العرب وبعض العسكريين المسلمين (في الدول غير العربية مثل إندونيسيا وباكستان وتركيا) يُخرجون الدولة والنظام السياسي عن مهامّهما في حفظ مصالح الناس وحرياتهم وأمنهم. ونتيجة عمليات تحويل المفاهيم في قلب الدين، نشأت أدبياتٌ هائلةٌ عن النظام السياسي في الإسلام (والحاكمية مرجعيته العليا)، والنظام الاقتصادي، والنظام الاجتماعي، وضرورة الدولة للدين، وضرورة الدين للدولة.

ومسوِّغ ذلك كلّه، كما سبق القول، اختلال شرعية الدولة الوطنية العربية بسبب استيلاء العسكريين عليها، وتعطيل مهامّها، وتحويلها إلى أجهزةٍ لقمع الناس، ومصادرة حرياتهم وإنسانيتهم. ولا يخلو الأمر بالطبع من مسؤوليةٍ للإسلاميين الصحويين من جهاديين وحزبيين. وصحيحٌ أنّ معارضتهم لأنظمة الطغيان العسكري كانت مشروعةً في نظر الجمهور. لكنّ اللجوء للخروج على الدولة والمجتمع والعالم بالعنف باسم الجهاد، فيه تدميرٌ للدين وسكينته وتبادُله الاحتضان مع المجتمعات ومشاعر الأمن العميقة للناس. فالجهاديون يواجهون الدول والمجتمعات بالتكفير واستحلال الدم كأنما لم ينزل دينُ الله إلّا لهم. أمّا التنظيميون أو الحزبيون فإنهم يريدون الحلولَ محلَّ العسكريين باسم استعادة المشروعية من أجل إعادة تطبيق الشريعة أو الإسلام! وهذا سعيٌ وراء وهمٍ اخترعوه مستغلّين خوف المجتمع على الدين، ويأسه من دول العسكريين القامعة والفاسدة. ولذا فالذي أراه أنّ شرعيتهم إنما بدت قويةً على نحوٍ ما بسبب الأوضاع الاستثنائية في الشأنين الدولتي والديني: في الشأن الدولتي تعطلت ـ بحسب نزيه الأيوبي[٤٥] ـ وظائف الدولة ـ الوطنية فتطلع للتسلق عليها الصحويون من الجهاديين والحزبيين. وفي الشأن الديني، ظهرت جماعاتٌ كثيرةٌ بدوافع دينية (الخوف على الدين)، أو سلطوية (إرادة الاستيلاء على السلطة باسم الدين). وعندما تعود الدولة العربية للقيام بوظائفها؛ فإنّ أحداً لا يستطيع الافتئات عليها مهما ادّعى الحرص على الدين والدولة.

إنّ مربط الفرس هو في العمل من جانب قوى التغيير على إصلاح إدارة الشأن العام، واستعادة الزمام في الدولة. وقد بدأت هذه العملية، ولذلك ينبغي أن يخرج

(٤٥) انظر: نزيه الأيوبي، **تضخيم الدولة العربية: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط**، ترجمة أمجد حسين؛ مراجعة فالح عبد الجبار، علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٠).

الإصلاح الديني من حالة المواربة والتأويلات المتضاربة، إلى صراحة الإصلاح النهضوي والتنويري لصون الدين مع البدء في صَون إدارة الشأن العامّ وإصلاحها. وكلا هاتين العمليتين (الإصلاح السياسي فالإصلاح الديني) تحفل بصعوباتٍ كبرى، لكنها شديدة الخصوبة، وستكون لها نتائج شاسعةٌ في أزمنةٍ تغييريةٍ متسارعة. وهي تتطلب شجاعة المعرفة، وشجاعة الإيمان، وشجاعة العربية والعروبة:

فهيهات هيهات العقيقُ وَمَنْ به   وهيهات خِلٌّ بالعقيق نُواصِلُهْ

المناقشات

١ ـ ساسين عساف

توجب مقاربة مستقبل الإسلام السياسي الانطلاق من الآتي: أن مستقبل الإسلام السياسي رهن بالقوى السياسية الأخرى، تحديداً بالقوى القومية، حاملة مشروع النهوض العربي الحضاري؛ فالمستقبل يصنعه صراع القوى أو تنافسها أو تكاملها في مستوى الأفكار والبرامج والمشاريع والمناهج والممارسات.

إن الإسلام السياسي ليس واحداً في الطرح والمنهج والممارسة، وتالياً الحركات السياسية الإسلامية ليست واحدة، والساحات العربية التي تتحرّك فيها هذه الحركات ليست واحدة، فلكلّ ساحة خصوصياتها في واقعها وإمكاناتها وآفاقها... لذلك لا بدّ من دراسة أوضاع الأطراف الأساسيين المعنيين بالمستقبل العربي عموماً، ومن ضمنه مستقبل الإسلام السياسي.

من هنا أطرح مجموعة أسئلة، لعلّها تشكّل، إلى جانب ما تحمله الورقة، التي أعدّها رضوان السيّد خصّيصاً لهذه الجلسة والتي هي بعنوان: الإسلام السياسي ومسألة الشرعية الظهور والمآلات؛ والدكتور رضوان مفكّر عربي وأستاذ الدراسات الإسلامية في الجامعة اللبنانية.

السؤال الأول، ألا يجدر بنا أن نتعرّف طبيعة العلاقة بين الإسلاميين والقوميين، وذلك تبعاً للمنهج الذي سيتحكّم بهذه العلاقة؟ أمنهج تصادم أم منهج تفاهم؟

السؤال الثاني، كيف نفهم طبيعة الصراع في المنطقة وتداخلاته الإقليمية والدولية؟ إذا كانت طبيعة الصراع دينية، فالدين يتقدّم على أيّ عامل آخر في تحديد مستقبل المنطقة، وفي سياقه بالطبع مستقبل الإسلام السياسي.

السؤال الثالث، أليست فلسطين هي رافعة القوى السياسية في الوطن العربي وصانعة مستقبله ومستقبلها؟ فطبيعة الصراع العربي ـ الصهيوني لها دورها كذلك في صناعة هذا المستقبل (الدولة اليهودية داخل الكيان الصهيوني تشكّل تحدّياً لاستنساخ النموذج الديني في تشكيل مستقبل الدول والأنظمة العربية وصراعاتها البينية).

السؤال الرابع، ما مآل الصراع السني ـ الشيعي على امتداد الوطن العربي وما يتجاوز حدوده إلى دول الجوار، وكيف لهذا المآل أن يسهم في رسم مستقبل الإسلام السياسي؟ وتالياً حيوية الحركات الإسلامية ومدى انخراطها في مشاريع خارجية موزّعة بين خطّي التطرّف والاعتدال ألن يكون لها تأثير في مستقبل الإسلام السياسي الذي بدا واضحاً حتى الساعة أنّ الغرب يتبنّى ويدعم بعض أطرافه؟

مهما كانت الأجوبة عن هذه الأسئلة فثمّة حقيقة باتت مؤكّدة تقول إنّ الدين قوّة محرّكة في تاريخ العرب السياسي والثقافي والاجتماعي، قديمه وحديثه.

٢ ـ عمر زين

إنّ الرّد على الأسئلة المطروحة في هذه الندوة يكون في استحضار مواقف وأقوال بن غوريون وموشي ديان وغيرهم منذ أكثر من ٤٥ سنة، وهم يخطّطون وينفّذون على أرضنا وشعبنا وثرواتنا ما يحقق غاياتهم. ومن هنا، علينا واجب قومي ووطني أن نقرأ ونقرأ ونستقصي لنتمكن من الرد الفكري والعملي الذي يكفل وجودنا.

فماذا قال بن غوريون رئيس وزراء إسرائيل في كتاب له عن **تاريخ الحرب بين العرب وإسرائيل**:

«لا تكمن عظمة إسرائيل في قنابلها النووية وإنّما في انهيار ثلاث دول عربية مصر والعراق وسوريا»، وهذا ما حصل ويحصل الآن وسيستمر لتنفيذ الغايات الموضوعة. إن مشاهداتنا وقراءتنا يمكن أن ترشدنا إلى معرفة كل الأدوار وخلفياتها وفاعليها. ونورد هنا بعضها:

ـ حل الجيش العراقي وهو أول قرار اتخذه «برايمر» لحظة وصوله إلى بغداد (تفكيك).

ـ حرب كونية على سوريا منذ أكثر من سنتين (تفكيك).

ـ الاعتداءات على الجيش المصري والشرطة التي تحصل ونشاهدها اليوم (محاولات تفكيك).

لا يجوز أن ننسى دعوة اليهودي الصهيوني البريطاني الأميركي برنارد لويس في ضرورة التفكيك الجغرافي للأمة العربية بإثارة النعرات المذهبية والطائفية والعشائرية والقبلية والإثنية تحت غطاء تصدير مفاهيم الحريات وحقوق الإنسان والديمقراطية، وهذا ما يحصل الآن من المحيط إلى الخليج، وهذا ما سهّل له بعض النظام العربي الرسمي واستفاد منه من يستعملون الدين مطيّة لتحقيق ما خطّطه الأعداء للأمة.

في ضوء ما تقدّم إنّي لا أرى مجالاً للبحث حول مستقبل إسلامي سياسي لأي تنظيم أو جمعية، لأن مقاومتنا لهذه المخطّطات الجاري تنفيذها تقتضي أن تنطلق من الصراع العربي ـ الصهيوني، ولا حرج أن يكون هناك مناصرون إسلاميون ومسيحيون للعروبة لاسترداد ما سلبه الصهاينة من فلسطين من مقدّسات إسلامية ومسيحية، وهذا من شروط العمل السياسي ومعاييره في الوطن العربي لأي فئة، وإذا لم يكن عملها كذلك فيصب نشاطها في تلك المخطّطات.

وأخيراً، نقول إن من لم يكن مع العمل المقاوم وتعميم ثقافته ضد الاستبداد والظلم والفقر والجهل والاحتلال... وبوصلته فلسطين، لا مستقبل له، ومن لم يكن عاملاً لتعزيز الحريات الأساسية وحقوق الإنسان وبناء الإنسان العربي على المواطنة والديمقراطية، وهذا طريق الحكم الصالح والدولة القادرة، فلا مستقبل له سواء أكان مسلماً أو مسيحياً.

٣ ـ محمود حداد

أرغب في الإشارة إلى بعض النقاط السريعة حول الأوراق التي قُدِّمت حتى الآن:

أولاً: إنّ هناك، عموماً، ثغرة كبيرة جداً في فهم المسلمين والحركات الإسلامية السياسية وغير السياسية عند المفكرين العرب والأجانب، وتتعلق بأنّ المسلمين، وبسبب معاملة القوى الاستعمارية لهم كعدو أيديولوجي، كما وطني، اعتبروا ـ وعن

حق ـ أنهم ليسوا مهددين في أرض أوطانهم فحسب، ولكن في دينهم نفسه، وتجربة الجزائر تحت الاستعمار الفرنسي في هذا المضمار ليست الأوحد وإن كانت الأصرح.

ثانياً، نما الإسلام السياسي نمواً كبيراً لأسباب متعددة، منها أن الإسلام الاجتماعي (إذا صح التعبير) أي الذي كان يركز على الخدمات الثقافية والاجتماعية لمسلمي الطبقتين الوسطى والدنيا حُورب من قبل الدولة الحديثة ومن الليبرالية العربية. لقد غالت الليبرالية العربية في نزع التديّن والدين، والدين الإسلامي حصرياً، لا عن الدولة، بل عن المجتمع أيضاً. فكان أن غالت حركات الإسلام السياسي في محاولة أسلمة المجتمع، ومن ثمّ حاولت في خطوة غير مسبوقة في التاريخ العربي والإسلامي (في ما عدا الاستثناء الإيراني منذ ١٩٧٩) أسلمة الدولة، وهو ما لم يكن واقعاً حتى في العصر الوسيط.

ثالثاً، جرى الحديث عن فشل مدوٍّ للإسلام السياسي في البلدان العربية السنة الماضية، وبخاصة في مصر. إلا أنه ليس للآخرين أن يهنّئوا أنفسهم. الواقع أن الفشل مزدوج أو مثلث. حيث فشلت الليبراية العربية (وكذا «التقدمية» التي استولى عليها العسكريون). لهذا فنحن في مأزق تاريخي حيث تشترك كل هذه الاتجاهات في الفشل في تقديم مشروع سياسي ـ اقتصادي ـ اجتماعي مقنع للنهوض الوطني.

رابعاً، إن الصراع القائم حالياً ليس صراعاً بين الإسلام السياسي والليبرالية العربية حصرياً، بل أيضاً بين الإسلام السياسي العربي والإسلام السياسي الإيراني المشارك مع بعض أنظمة المشرق في تصنيع اتجاهات دينية هجينة كانت غير موجودة سابقاً. وهذا عامل رئيس في الصراع لم تشر إليه المناقشات حتى الآن.

٤ ـ الشيخ جواد الخالصي

لا يمكن لأحد أن يفرّق في الإسلام بين الدين والسياسة؛ والسيرة وتاريخ الأمة كله شاهدان على ذلك. أما فشل قيادة حركة الإخوان في مصر، فإن كانت هي المقصودة من الندوة فيجب أن تحضر جماعة من الجهة المتهمة للدفاع عن نفسها، وتبين الأوضاع بشكل كامل. أما للقوى الحاضرة في ساحتنا الإسلامية والعربية ـ وإن تأثرت بالفشل السياسي لبعضها ـ فنقول إن الأمر لن ينتهي بهذه الأحداث، وإنما الواضح، ولو بعد حين، أن زوال بعض الرؤوس أو الجهات، أو سقوط بعض التجارب، لا يمكن أن ينهي دور الأمة وحركتها الصاعدة، بل إن زوال بعض الأشخاص أو الجهات سيؤدي إلى

تحرر الأمة بشكل أكبر، وهو ما يمهد لظهور التجربة الإسلامية المعاصرة على شكل أوضح وأساس أمتن.

٥ ـ أنطوان سيف

اشتهرت ظاهرة نشأة حركات «الإسلام السياسي» مع انتهاء «الحرب الباردة»، وإخلاء ساحة الصراع الدولي للقطب الأميركي القويّ مع الحليف الدائم لإسرائيل، وبلغ واحدةً من ذراه الاستعراضية الإرهابية في حادثة ١١ أيلول (سبتمبر) ٢٠٠١، التي قدّمت الإعلان العالمي عن البديل المستجدّ في ثنائية الصراع الدولي، وهو «الإسلام السياسي»، والذي استدرج له تسمية مستجدّة من جانب العدو هي «الحرب على الإرهاب» ومن غير دلالة ونعت ظاهرين لهذا الإرهاب الذي يعني في وعيه، ضمناً ومن غير شك، هؤلاء «الإسلاميين»، وحتى المسلمين في الأغلب!

إلا أن شروط ترعرع هذه الظاهرة كانت البيئات الإسلامية عموماً، ومنها البيئات العربية، حيث الدولة استعاضت عن فشلها في التنمية والتحديث والديمقراطية بالاستبداد السلطوي القامع للحريّات العامة والتّنوع الثقافي وتفاعله؛ هذا الاستبداد، على أنواعه هنا وهناك، والذي استمر في الساحة الخالية بعد سقوط «نماذجه المثلى» السوفياتية، مضيفاً إليها تراثاً من الهزائم تجاه إسرائيل خصوصاً، والفقر المستشري والبطالة المتزايدة في عالم جعلته وسائل الاتصالات الحديثة مفتوحاً على كل أنواع المقارنات، بل الشعوب والدول والثقافات الأخرى.

وعلى تنّوع حركات الإسلام السياسي، وسهولة نشأتها أينما كان، ومن طريق العدوى الإعلامية، وفي أعمال العنف المسلّح المتفلّت من العقالات الإنسانية ضد «أعداء» من غير المسلمين ومن المسلمين، فإنها تلتقي جميعها على استيحاء نماذج سلفية «حكمية» تتمحور حول تصوّرات عن «الخلافة» القديمة، حذّر المفكّرون المسلمون الحديثون والمعاصرون، عرباً وغير عرب، من خطأ، بل خطورة، استحضارها كتراث، من غير إخضاعها للنقد العقلاني ووسائله المنهجية العملية الحديثة التي تقارب المفاهيم الموروثة من خلال تطوّرها المتعاقب وصلاحيّتها في سنن وأطر تاريخية مخالفة.

ففكرة «التاريخية» هي أحد المفاتيح الضرورية كي يفهم المسلم تاريخه، في الدين كما في السياسة، فهماً صحيحاً بمقاييس زمانه!

مع ذلك، فالحركات الإسلامية، ومنظّروها أيضاً، تبدو وكأنها لا تنتمي إلى هذا العصر، بالمقولات والأفكار كما في السلوك! فمقولات تراثية، كدار الإسلام ودار الحرب، لم يعد لها اليوم ذلك المعنى القديم، ولا يجوز اعتبار كل ما وراء بلاد المسلمين «دار حرب» بالضرورة، في زمن قيم التعاون الدولي والسلام العالمي، بصرف النظر عن كل الاختلافات الثقافية، ومنها الاختلاف في المعتقد الديني.

ولئن قيل إن هذه المواقف لا يتشارك فيها «جميع» الحركات الإسلامية حيث يبدو بعضها «عارفاً» بمقولة «التاريخية» وأبعادها، فإن الفكر النقدي عند هؤلاء ـ ودعْكَ من النقد الذاتي! ـ يبدو ضحلاً وركيكاً إن لم يكن معدوماً. فما من مساءلة ومخاوف من الفشل الذريع، وخيباته الكارثية، حول خطورة مشاريع مقاربة الحاضر وحتى المستقبل، بهذه التصوّرات والأدوات البائدة التي تحتاج إلى رؤى نقدية نيّرة لجعلها قابلة أن تكون محطّ اختيار، وللممارسة تالياً.

نحن في ندوة عن الإسلام السياسي ومستقبله في الوطن العربي خصوصاً، وهذا مجال اهتمام منظّميه التي باتت معروفة، وفي جلسة حول حركة، أو «جماعة»، «الإخوان المسلمين» في مصر التي تتفرّد بميزات استثنائية بين كل حركات الإسلام السياسي في البلدان العربية، وكونها الأقدم بينها والرائدة و«النموذجية» لها، وكونها بلغت الحكم في مصر وتفرّدت به لسنة قبل أن تُنتزع منها في تجربة هي المسوّغ لجعلها محور ندوتنا ومناقشاتنا. لقد وصفت ورقة عبد الوهاب الأفندي هذه السنة، بمقدّماتها وحيثياتها، ونهايتها، بوصفيّة وتبريريّة تنمُّ عن تعاطف ودفاع غير نافرين. ولكن المثقّف الوافد إلينا من العيش في أحضان ثقافة تميزت بريادتها الديمقراطية، ورعاية التنوّع بمساواة تحت سقف القانون الوضعي، ورعاية الحريات العامة، ترك في ورقته طيّ الكتمان والسكوت عن المقارنة (أقلّه الضمنيّة!)، عن الكثير من هذه التجارب الإنسانية التي يعايشها، هناك كمواطن وكباحث مفكِّر!

وكي لا أطيل في هذه المداخلة التي تفرض الاقتضاب، أشير إلى إشكالية واحدة تطرحها ظاهرة «الإسلام السياسي» (وحتى هذه التسمية هي مثار خلاف) وهي تمييزها، ليس الجوهري بل النوعي، بين «المسلمين» والإسلاميين عندما يتعلق الأمر بالممارسة السياسية وحتى بالاهتمام بالسياسة. فبحسب ما ينمُّ عن مواقفها وسلوكها (وأغلبه يتميّز بالعنف العسكري)، لا يكفي للحاكم أن يكون مسلماً، كأغلبية المسلمين وهم الأكثرية، بل ينبغي أن يكون «إسلامياً»، لأن هذه «التمييزية» بين الأكثرية المسلمة وقيادتها

«الإسلامية» الأقلية النخبوية المعلّمة المرشدة التي تحصر الشرعية السياسية بمن تلقّى علوماً إسلامية لا ترقى إلى رتبة فقيه ولا عالم كلام، ولا إلى معرفة باحث ومثقف مهتمّ، تغدو في التحليل الأخير نوعاً من الاستبداد الحزبي الأقلّوي الذي يدّعي، مع ذلك، حوزه تأييد الـ ٩٩ بالمئة! هذه «النخبة الإسلاموية» المرشدة للمسلمين في السياسة والقيادة، تتجاهل (مع اتهامها الآخرين «بالجاهلية»!) وتجهل الطاقات العلمية والفنية التي يكتنزها الكثير من المسلمين الذين قمعوا على مدى عهود من الاستبداد الذي، مع ذلك، لم يستطع أن يكون شاملاً!

ليس صحيحاً أن «الإخوان المسلمين» في مصر كانوا بمنأى عن السلطة السياسية زمن رئاسة السادات وحسني مبارك بل كانوا من المشاركين فيها، في المجال الاجتماعي وحتى السياسي (كان لهم أكبر كتلة برلمانية تالية «للاتحاد الاشتراكي»)، فلنذكر، على سبيل المثال لا الحصر، حادثة نفي المفكِّر «الإسلامي» نصر حامد أبو زيد و«تطليقه» من زوجته، والتي لم يكن للسلطة «الرسميَّة» المصرية في ذلك سوى المشاهدة العاجزة المتواطئة! وهذا ما يحصل آناً، وما حصل سابقاً أيضاً، من عنف قاتل ومدمِّر من قبل «الإخوان» وباسمهم، مع صمت مطبق، رفعاً للمسؤولية، من قبل قياداتهم. فما حصل لهم من إنهاء سلطتهم في الدولة يستدعي، على العكس من ذلك، انفتاحاً على الحوار مع كل قوى المجتمع المصري، وبخاصة تلك المعارضة لحكمهم وأيديولوجيّتهم. فهذا الحوار الواسع، الذي لم يقوموا به عندما كانوا في السلطة ولا يقومون به للساعة، هو الذي يعزِّز الديمقراطية في مصر، لا الأعمال الانتقامية العنيفة التي تضاعف انعزالهم وعزلتهم. فممارسة السياسة بوسائل الديمقراطية لا تُبرز في المقدِّمة أيديولوجيا القائمين بها، لأكثر ممّا يهمُّها الممارسة الديمقراطية ذاتها، أولاً وقبل أي شيء.

٦ ـ يوسف الشويري

لسنا في معرض محاسبة الإسلام أو بحث مستقبله، فالإسلام بخير. أما ما نبحثه فهو مستقبل مشروع سياسي أيديولوجي يُطلَق عليه لقب «الإسلام السياسي» وهو ليس تعبيراً دقيقاً. إذا أردنا أن نمسك بلب الموضوع فعلينا الإقرار أننا أمام منعطف تاريخي يؤذن بالانتقال من عصر إلى عصر، وبالتالي لا بد من الانطلاق من الأزمة الفكرية التي دخل فيها «الإسلام السياسي» على المستوى الاستراتيجي والمبادئ المؤسسة. ونشير بداية، إلى أن هذه الأزمة يخترقها توتّر مدمّر بين عدة عناصر، ربما كانت خلّاقة في فترة زمنية سابقة هي فترة المعارضة، ولكنها تحوّلت إلى توتر قاتل في زمن الحكم.

وقد أصاب رضوان السيد في الإشارة إلى شرعية التأسيس وشرعية المصالح وإقامة التوازن بينهما. إذ إن هناك انقطاعاً بين الإسلام التاريخي وبين الحركات الحديثة التي أرادت أن تعيد بناء نموذج إسلاموي معيّن. وأوجز عناصر التوتر هذه بما يلي:

١ ـ التوتّر بين الإسلام الإصلاحي، الذي توّجته إنجازات الإمام محمد عبده الفكرية والعملية، وبين مدرسة رشيد رضا وحسن البنّا وسيد قطب، ورحابة صدر الأولى وانكماش مساحة الثانية في زاوية ضيقة لا تشمل حتى المجال الديني في معناه التاريخي المتطور والمتعدد الأوجه والمدارس.

٢ ـ التوتّر المتمثّل بالتأرجح بين الهويات الوطنية والقومية والإسلامية والعالمية، وما يستتبع ذلك من الاعتراف بشرعية الدولة الوطنية أو عدمه.

٣ ـ التأرجح بين العمل السياسي والنقابي والعنف المسلح وما يؤدي إليه ذلك من شلل أو انعطاف مفاجئ يربك الأتباع والجمهور الأوسع.

٤ ـ التوتر بين فقه السياسة بالمعنى الحديث للكلمة وفقه الشريعة والتي تنطوي على تضييق المجال الرحب للنشاط السياسي والعلمي والاجتماعي.

٥ ـ التوتّر الذي تؤدي إليه التحالفات التنظيمية القائمة على المنفعة المباشرة للتنظيم.

٦ ـ المفهوم المتخلف للعلاقة بين الأمير والمريد وتوقع الطاعة العمياء من الأعضاء وتدفق الممارسات الديمقراطية بعد الثورات العربية.

٧ ـ غياب أي مفهوم للعمل الاقتصادي والنظر إلى الاقتصاد على نحو جامد لا يستطيع الانتقال بالمجتمع عبر التنمية وبناء البنى التحتية وتوافر فرص العمل والارتقاء بالبحث العلمي والأدبي والعطاء الثقافي.

٧ ـ معن بشور

عبّر عدد من الإخوة عن أبرز الأفكار التي كنت سأركز عليها، إلا أنني أضيف **ثلاث** ملاحظات:

الأولى، كنت أتمنى أن يكون موضوع الندوة هو مستقبل الكتلة التاريخية التي وصل المركز إلى ضرورة بنائها عبر دراسته المميّزة «استشراف مستقبل الوطن العربي»،

كي لا تأتي الندوة في سياق تعميق الفجوة بين تيارات الأمة، بدلاً من أن تكون فرصة لمراجعة جريئة وعميقة من الإسلاميين وغيرهم لتدارك الثغرات التي وقعوا فيها.

الثانية، في الوقت الذي أعتقد أن دور الفكر هو أن يوجه السياسة، فإنني أخشى أن تتحول ندواتنا الفكرية إلى خدمة أجندات سياسية، مهما حملنا لها من تقدير واحترام، لكن مكان طرحها هو منابر سياسية وإعلامية وليس ندوات فكرية.

الثالثة: الحديث عن مستقبل الإسلام السياسي ينبغي أن لا يحدد من هو المقصود بحركات الإسلام السياسي فقط (وإذا كان المقصود هو جماعة الإخوان المسلمين، فينبغي أن يكون بيننا عدد منهم لكي يردّوا على التساؤلات)، وإنما أيضاً بمستقبل العمل السياسي العربي برمّته، فهل يجوز لنا أن نقيّم الحركة القومية العربية أو الحركة الماركسية أو الحركات الليبرالية في ضوء تجارب أنظمة حملت شعارات هذه الحركات.

أعتقد أنه يجب أن نعزل الفكر عن التجاذبات السياسية، وأن يكون للسياسة بوصلة فكرية تنزِّهها عن صراع المصالح والعصبيات المختلفة التي باتت تهدد مستقبل الأمة كلها. وأتمنى تصويب النقاش في اتجاه أكثر علمية، وأكثر عمقاً من الناحية الفكرية والتحليلية.

في النهاية، أتمنى أن لا نقع في خطأ الانتقال من الانبهار بحركات الإسلام السياسي حين كانت قبلاً منتصرة إلى الإجهاز عليها إذا واجهت انتكاسات، فأنا من مدرسة حملت انتقاداتها لقيادة الإخوان في مصر وغيرها حين كان يبدو أنها منتصرة، ولكنها أيضاً لا تتخلى بسهولة عن فكرة الحوار القومي/ الإسلامي التي رأينا فيها أساساً لبناء كتلة تاريخية باتت ضرورية لمواجهة تحديات كبرى تواجهها الأمة.

٨ ـ جهاد الزين

أبدأ من الموافقة التامة على ملاحظة أسامة الغزالي حرب حول فضيحة عدم الكفاءة التي أظهرتها تجربة «الإخوان» في الحكم. لكن النقطة الجوهرية التي تعنينا بصورة خاصة في المشرق العربي هي ارتباط ظاهرة الإسلام السياسي بانهيار الدول والمجتمعات أو تفككها في منطقتنا من العراق إلى سورية إلى لبنان وحتى الأردن.

فالإسلام السياسي حاضراً ومستقبلاً هو ـ مع الأسف ـ علامة أساسية من علامات انهيار دولنا ومجتمعاتنا المتعددة. ومن حسن الحظ أن ٣٠ حزيران/ يونيو في مصر رد إيجابي على الظاهرة نرجو أن يتطور نحو حكم مدني لا عسكري لمصر.

٩ ـ بشارة مرهج

أخشى أن نغرق في البحث السياسي الراهن فنسقط في لجة التجريم والتحريم، ونخسر فرصة تقييم الأوضاع المعقدة المتفجرة التي يتداخل فيها السياسي بالثقافي بالديني، ونفشل من ثمّ، في التوصل إلى خلاصات تساعدنا على معالجة الإشكالات والتناقضات التي تكاد تدمر مجتمعاتنا من الداخل، وتساعد، من جهة أخرى، قوى خارجية على مأسسة الفوضى في حياتنا العامة وتأبيد الصراعات المذهبية في ربوعنا.

ثمة اتجاهات خطيرة اليوم تنطلق من أحداث مهمة لتطرح أفكاراً وسياسات عامة قديمة جديدة مآلها الإدانة والاستبعاد، وما يمكن أن يترتب على ذلك من آثار سلبية على الجميع.

ثمة تيارات قومية تطرح اليوم السقوط النهائي للتيار الإسلامي بسبب مواقف متشددة أو مناوئة للديمقراطية اتخذتها قوى إسلامية هنا أو هناك سواء في البلاط أو خارجه.

وبالمقابل، ثمة تيارات إسلامية تطرح اليوم سقوط التيار القومي نهائياً بسبب ممارسات استبدادية قام بها هذا الطرف القومي أو ذاك داخل السلطة أو خارجها. مثل هذه التيارات موجودة بقوة وشهدنا حضورها وصعودها في السابق وعاينّا أخطاءها المتراكمة في إحلال الرغبة محل الحقيقة، واعتبار نفسها المرجع الأساسي في المجتمع.

هذه التيارات الأصولية المتشددة التي تقتات أحياناً بعضها من بعض، مشكلتها العجز عن رؤية الواقع كما هو وتكرار أخطاء الماضي. فالقومية حقيقة موجودة بالاستقلال عن الدين، والدين حقيقة موجودة ومتجاوزة للقوميات. والحقيقة هنا لا تنفي الحقيقة إلا إذا شاء المرء أن يعطل العقل ويتعامى عن الحقيقة. وما يصح عموماً على علاقة الأديان بالقوميات قد لا يصح في العلاقة بين الإسلام والقومية العربية.

لذلك ينبغي علينا الخروج من الأطر الجامدة والتحرر من النظريات المستوردة. فالعلاقة بين الإسلام والعروبة ليست علاقة فردية أو مُسطحة إنما هي علاقة عميقة

متشابكة تفاعلية، وأكاد أقول عضوية دون أن تنفي إحداهما الأخرى، ودون أن تذوب الواحدة في الأخرى.

فالإسلام نزل بالعربية وفي مجتمع عربي خالص وبواسطة نبي عربي صريح النسب من بيئة عربية متميزة ومعروفة من سائر العرب. والدولة التي شادها الرسول العربي الكريم (ﷺ) وأصحابه إنما نشأت على الأرض العربية قبل أن تمتد إلى أقطار أخرى؛ كانت عصبيتها عربية وقادتها عرب من مختلف القبائل والأمصار قبل أن تدخل عليها عصبيات أخرى.

ولقد تحول الإسلام إلى ثقافة ونهضة علمية شعّ نورها الحضاري في مختلف الأجيال والمجتمعات الشرقية. لذلك من السذاجة أن يطلب القومي من الإسلامي أن يتجرد من ثقافته وحضارته ويتصرف كمواطن مصري يدور في فلك الديمقراطية العربية التي اتخذت عبر التاريخ أشكالاً استعمارية واستيطانية. كذلك من السذاجة أن يطلب الإسلامي من القومي أن ينكر العصر ومعطياته وتحولاته وضرورات الدولة الحديثة.

تنطوي العلاقة بين الدين والقومي على إشكاليات حادة، لكن ادعاء القدرة على حلها بموقف سطحي من هنا أو هناك؛ أمر لا يمكن تصوره أو القبول به، والأحرى بنا العمل على مقاربتها وفهمها بروح موضوعية عصرية من دون أن ننساق وراء النظرة الانفرادية المتجددة التي تمجّد الذات وتسخّف الآخر. الأسلم لنا وللمجتمع العمل على تصحيح هذه العلاقة الديمقراطية التي تفهم الواقع بشموليته والصراعات الضارية التي نواجهها (تقاسم النفوذ، ترسيخ الفدراليات المذهبية، تهويد الأراضي المقدسة) وأن نعود إلى الروح الوحدوية، فنفتح حواراً متجدداً بين التيارات بكل مكوناتها، على أساس أن لا أحد في عالم السياسة منزّه أو مقدّس.

١٠ ـ علي الدين هلال

أشيد بالورقة الموجزة في عدد صفحاتها والزاخرة في معانيها ودلالاتها. وبالنسبة إلى موضوع الندوة، أشير إلى أهمية ضبط المصطلحات وتحديد مضامينها؛ فتعبير الإسلام السياسي هو مصطلح أجنبي ولم يظهر في سياق الفكر الإسلامي ذاته، لذلك لا بد من التدقيق في معناه والاتفاق على ماهية الأفكار التي تدخل في سياقه وتلك التي تخرج عنه.

يرتبط بذلك، ضرورة التميز بين تيار الإسلام السياسي من ناحية، وجماعة الإخوان المسلمين من ناحية أخرى. ومع الإقرار بمكانة تلك الجماعة ودورها المهم إلا أن الإسلام السياسي يتجاوزها.

لقد ركزنا في المناقشات على الإخوان المسلمين وهذا أمر مهم، وبخاصة مع تأثيرات ما حدث في مصر في تموز/ يوليو ٢٠١٣ في الجماعة في البلدان العربية، ولكن مستقبل الإسلام السياسي يتجاوز مستقبل الإخوان المسلمين.

وينبغي الانتباه إلى أسس فكر الإسلام السياسي ومنطلقاته وعدم الانجرار خلف تفاصيل التصريحات السياسية والمواقف المتغيرة. وفي هذا المقام أطرح أمرين: **الأول**، هو موقف فكر الإسلام السياسي من مفهوم الدولة الوطنية الديمقراطية الحديثة والأسس التي تستند إليها، وسوف نجد أن هذا الفكر يتناقض مع تلك الأسس وهي: الإقليم أو أرض الوطن، والجنسية المستمدة من الانتقاء إلى الشعب، وأن السيادة للشعب وهو مصدر التشريع. فمسلّمات فكر الإسلام السياسي ترفض هذه الأسس؛ **والثاني**، هو تفسير الخلط بين العمل السياسي الحزبي والعمل الدعوي الديني في سلوك حركات الإسلام السياسي. ويرجع ذلك إلى موقع «الحكم» و«السياسة» لدى أنصار هذا التيار واعتبارهما من أمور العقدية والإيمان، أي أنها من أصول الدين وليست من فروعه.

أوافق رضوان السيد على أن لتيار الإسلام السياسي مستقبلاً، وأسأله: أي مستقبل ينتظر هذا التيار وفق تصوّره؟

١١ ـ أمين حطيط

في عصر التكفير، أرى أن البحث في الشرعية والمشروعية في الإسلام هام. وهنا يجب الانطلاق من قيام التباين بين نهجين سياسيين أساسيين في الإسلام أو ما يوصف بالإسلام السياسي: (١) نهج السلطة من أجل الإنسان عبر إرساء أحكام الإسلام التي تخدم الإنسان في الدارين دنيا وآخرة؛ (٢) نهج الإسلام من أجل السلطة والإمساك بمفاتيح التحكم بمسارات الحياة. فالتيار **الأول** تيار مبدئي لا يمكنه أن يساوم على مبادئه مع التزامه بأمرين أمر الحوار وأمر الاعتراف بالآخر وجوداً وحقوقاً ومصالح. والتيار **الثاني** تيار مصلحي مرن في السلوك يبحث للقاء مع من يحقق له مصلحة الوصول إلى السلطة والبقاء فيها من دون إسقاط حركته التي يراها أنها تخدم الإسلام وفقاً لفهمه له كما يرى.

إذن، وتنطلق المشروعية لدى كل من التيارين من فهمه للإسلام وهل أنه طريق مصالح متحركة أم خط مبادئ ثابتة؟ فالشرعية لدى التيار المصلحي (تيار السلطة والمصلحة) تقوم على قاعدة ظرفية متحركة ووفقاً لما يراه القائد أو الحاكم؛ وبالتالي، ما هو مشروع اليوم قد لا يكون كذلك غداً.

أما التيار الآخر ـ التيار المبدئي ـ فإنه على النقيض من ذلك يرى أن المشروعية قائمة على قواعد ثابتة تؤكد أن المشروع اليوم مشروعٌ أبداً، وغير المشروع اليوم هو حرام أبداً تطبيقاً لقاعدة حلال محمد أو حرامه هو حلال أو حرام إلى يوم القيامة، ولا استثناء في ذلك إلا في حالات الضرورة التي لا تطبق إلا مؤقتاً.

وبالنتيجة لا يمكن أن نقول بمفهوم واحد للمشروعية في الإسلام، مع وجود هذين القطبين ووجود حالات وسط بينهما تقترب أو تبتعد عن هذا أو ذاك، وفي الحالات العملية يمكن أن نرى تطبيقاً لهذا الأمر في تجربة الإسلام السياسي الذي ترجم في بعض مكونات محور المقاومة اليوم، حيث نرى نجاحاً وتألقاً وقدرة على المتابعة والاستمرار، مع قناعة أصحاب هذا النهج بشرعية السلوك وأنهم مع إقامتهم لحكم الإسلام قادرون على التقدم وتحقيق الانتصارات والإنجازات.

أما النهج الآخر فقد ظهر فشله ونفور واسع منه مع تجربة الإخوان المسلمين في مصر، نفور وصل عند البعض إلى حد إسقاط صفة الإسلام والمسلمين عنهم.

ويبقى سؤال يطرح على التيارات كلها ـ تيارات الإسلام السياسي ـ التي كما نؤكد، ليست واحدة بل متناقضة: أين موقع الشعب من تأكيد الشرعية أو نفيها؟

في التطبيق نجد أن إسلام المصلحة لا يعترف في العمق بدور للشعب في ذلك، فالمشروعية هي ما تراه القيادة مشروعاً وتفرضه على القاعدة التي عليها الطاعة، لأن هذا الشيء بات مشروعاً لأن فيه تحقيق المصلحة حتى ولو تسبب بإلغاء رأي الشعب وبأي نسبة كانت؛ بينما نجد التيار المبدئي يعتمد نظرية القيادة الموجهة والشعب السيد، وبالتالي ترتبط المشروعية بما يقرّه الشعب بعد أن يتوافر له الإرشاد والتوجيه المناسب، والقبول الشعبي مهم في هذا السبيل، عملاً بقول الرسول (ﷺ) لو قام أحدكم في قوم يلي إماماً وهم له كارهون فلا صلاة له أو لهم.

وفي ضوء ذلك نرى أن الإسلام القادر على إثبات نفسه والاستمرار، هو الإسلام السياسي المبدئي الذي يحترم الشعب ويقف على ما يريد. أما الإسلام

السياسي الآخر فليس له مستقبل واستقرار حتى ولو تمكن من الوصول إلى السلطة في بعض الحالات.

١٢ ـ كاظم الموسوي

يطرح رضوان السيد في ورقته شرحاً تاريخياً لمفهوم الشرعية ويفسره في اصطلاحين عن الشرعية هما: المشروعية وشرعية مصالح، ويسقطهما على مراحل تاريخية، وأراد أن يوصلها إلى ما يحصل في التاريخ المعاصر. وربما لا نختلف على أن كل ما حصل لحركة الإخوان المسلمين في إنهاء حكمها في مصر تم بسبب سلوكها في إدارة الدولة وليس في أسلوب إبعادها. تعكس استنتاجاته الأخيرة تفهماً لما حصل للحركة ويميزه عن مستقبلها، وأنا مع مصطلح فشلها وليس مع انتهائها أو انقضائها، ومعلوم الفرق بين المصطلحين أو المفهومين. أما البحث عن الشرعية فأعتقد أن الأساس في شرعية الشعب، وهو ما رأيناه في الشارع المصري خلال الثورة الأولى والتصحيح الأخير.

وأتفق مع السيد وغيره، ممن أشار إلى استمرار التيار الإسلامي كتيار سياسي، وهو ما أتطلع إليه في الكتلة التاريخية. ولي ملاحظات حول ما خلص إليه من نقاط، إذ أرى أنها تحتاج إلى نقاشات منفصلة حول كل واحدة. فلم يولد استمرار التيار من شرعية تضاؤل الشرعية الأُخرى، شرعية الدولة الوطنية العربية؛ بل في ظروف معروفة، مثلما حصل في الانتخابات لحركة الإخوان في مصر في التنافس مع قوى تمثل النظام السابق للثورة. وهي التي أكسبته أصواتاً شعبية للفوز في الانتخابات بعد الثورات؛ ويمكن الإقرار، كما ذكر الأساتذة الآخرون، بإمكانات تنظيماته العَقَدية، رغم افتقاره إلى القيادات الكاريزماتية؛ ويمكن أيضاً الاعتراف له ببعض الحق بما قام به مما سماه السيد «عمليات تحويل مفهومية في قلب الدين ارتبطت به وارتبط بها ويصعُب إخراجه وإخراجها من يقين العامة وبعض الخاصة إلّا في مدياتٍ متطاولةٍ من نجاح الدولة والحكم الصالح». وهو ما طرحته أيضاً الأوراق الأخرى، وبخاصة ورقة الأفندي.

وربما نحن بأمسِّ الحاجة إلى معرفة ماذا يفكر «عقل» الجماعة الآن وهو في السجن، أو من أعضاء أو مقرّبين من الجماعة... كيف يفكر ويعتبر من دروس تجربته في الحكم، وماذا يخطط للمستقبل الإسلامي والعربي؟

١٣ ـ منير شفيق

إذا كان المصدر الأساسي لظاهرة الإسلام السياسي، قديماً وحديثاً، آتياً من الإسلام ومن إسلام الأمة، ولكن من خلال اجتهاد البشر، يكون مستقبل الإسلام السياسي حاضراً دائماً، ولا يمكن الحديث عن إقصائه أو إلغائه. فالإقصاء ممكن بالنسبة إلى حركة إسلامية بعينها، ولكنه غير ممكن بالنسبة إلى الإسلام السياسي ككل ما دام ثمة إسلام وشعب مسلم.

يجب أن تنطلق السياسة الصحيحة في معالجة ما نشب من صراعات وانقسامات وفوضى في السنوات الثلاث الماضية من المصلحة العليا للأمة العربية، وإرساء كتلتها التاريخية ودورها، سواء أكان ـ كما في السابق ـ في مواجهة التحديات الخارجية والصهيونية أم في مواجهة المرحلة الراهنة داخلياً وإقليمياً.

لهذا فإن أمام الجيش والقوى القومية والإسلامية، وسائر القوى السياسية والمكوّنات المختلفة طريقين: **الأول**، إما محاولة الاستفراد وإقصاء الآخرين، وإما البحث عن توافق عام وإجماع وطني حول مشروع إعادة بناء نظام القطر واستراتيجية ومشروع نهوض الأمة وبروحية المشاركة والتنسيق؛ أي العمل من أجل تحقيق وحدة الكتلة التاريخية في المرحلة الجديدة، كما كانت موحّدة أو شبه موحّدة في مرحلة التصدي للهجمة الأميركية ـ الصهيونية بعد حرب الخليج الثانية، والتي استهدفت إعادة بناء شرق أوسط ـ جديد ـ كبير. الطريق **الثاني** هو الذي يجب أن نرتفع إلى مستواه بقناعة راسخة بأن كل استفرادٍ من قبل أي طرف، أو لأي طرف، سيؤدي إلى انقسامات عبثية، وهو ما يهدده بالفشل، ومن ثم لا طريق غير طريق البحث عن تجاوز الخلافات والبحث عن المشتركات. وبهذا يمكن أن نرى مستقبل الإسلام السياسي بعامّة، والإخوان المسلمين بخاصة، كما مستقبل الجيوش والتيارات القومية والوطنية واليسارية ومختلف المكوّنات الاجتماعية، من خلال ما سيُبنى من مستقبل عربي متآلف وموّحد، لا من خلال مستقبل عربي يفرّقه في الإقصاء والاستفراد والمغالبة.

١٤ ـ عبد الغني عماد

أعتقد أن من الخطأ تنميط دراسة الإخوان أو الإسلام السياسي، وبالتالي عزلهم عن السياق السياسي والاجتماعي، وكأنهم كائنات غير إنسانية لا تتأثر أو تتطور وتبقى جامدة لا تقوم بتطوير أطروحاتها الفكرية. وهذا يتطلب ـ بتقديري ـ أن نلحظ أن كثيراً من

شعارات الإسلام السياسي تبدلت وتطورت. وأوافق على أن الخطاب شيء والممارسة شيء آخر. فمثلاً «الإسلام هو الحل» استُبدل بالدولة المدنية، وإن كان البعض يضيف إليه المرجعية الإسلامية.

يبقى أن المسألة الأساسية والهامة في البحث القيّم لرضوان السيد تقع في دائرة تأصيل مفهوم الشرعية وعلاقته بمفهوم النموذج الذي أنتجه الإسلام السياسي لموضوع الدولة. المشكلة فعلاً أن هذا المفهوم لم يتطور كثيراً، ولم يخرج عن مندرجات الطرح التأسيسي للبنّا الذي تمركز حول أطروحة الإسلام دين ودولة، لكنني أرى، رغم ذلك، أن إدماج الأطروحة القطبية في صميم الأطروحة الإخوانية واعتبارها تمثيلاً جامداً لها ليس وثيقاً، والدليل على ذلك تلك المرابعات العديدة والكثيفة المستمرة، واعتبار كتاب الهضيبي **دعاة لا قضاة** تعبيراً عن الانكسار، أو أنه نوع من التقية حسب تعبير السيد، لا يفسر تلك الردود والتوضيحات التي استمرت بعد خروجهم من السجون، ولا يفسر المرابعات التي تمت من قلب المؤسسة الإخوانية ومن حولها، والتي شملت فضلاً عن الهضيبي، القرضاوي والتلمساني وأبو النصر (المرشد الرابع) وأمين صدقي وعبد الرحمن البنان وعبد العزيز جلال وغيرهم. بل إن يوسف القرضاوي بما له من تأثير في مذكراته خصّ قطب بفصل كامل شهد له وشهد عليه، ورد على مقولاته بما يشبه تفكيك مقولته في ما يتصل بأطروحة مركزية تتعلق بآيات سورة التوبة، أو كما يسميها البعض آية السيف، وغيرها مما لا يسمح به المقام.

بالتأكيد لو كان قطب حيّاً لرفض، وربما كفّر الانعطاف الذي قام به الإسلام السياسي نحو تبني الدولة المدنية والديمقراطية. وبطبيعة الحال، لا يعني ما قدمته أنه لا يوجد داخل الإخوان تيار قطبي، بمعنى تيار محافظ وآخر اجتماعي براغماتي، وذلك شأن أي كيان سياسي أو فاعلية سياسية أخرى؛ وبينهما تجري التفاعلات.

١٥ ـ عبد القادر بن قرينة

عندما يقرأ الباحث عنوان الندوة بالشكل (مستقبل الإسلام السياسي في الوطن العربي) يدرك أنه يقصد الإخوان، أو الأحزاب الإسلامية في العراق (المجلس الإسلامي الأعلى ـ التيار الصدري ـ حزب الدعوة ـ دولة القانون... إلخ.)، أو يتكلم عن جمعية الوفاق بالبحرين، وعن حزب الله بلبنان، وعن العدالة والتنمية بالمغرب، أو يتكلم عن الأحزاب الإسلامية بالجزائر... إلخ. وهذا ما أغفلته الورقات، وأصبحت

الندوة تناقش مستقبل الإخوان المسلمين، وهذا ما أراه مخالفاً للمبتغى، والمستهدف من الندوة.

عانى الوطن العربي الأحادية الفكرية والسياسية والحزبية، التي كانت سبباً أساسياً في تهميش مرجعيات الأمة والقضاء على محاور تأطير المجتمع عموماً والشباب خصوصاً. ولذلك ليس غريباً، بعد ثورات الربيع العربي، أن لا يوفّق أي كان ممّن ارتضاه الشعب ـ من طريق الصندوق الشفاف ـ في تسيير دواليب الحكم لعدة أسباب، ومنها قلة أو انعدام التجربة.

فكان الأَولى لأي حركة أن تحكم بنظرية الشيخ محفوظ عندما قال إن الجزائر حررها الجميع ويبنيها الجميع. وعلى الحركة الإسلامية عندما تصوغ مشروعها أن تتيقن بأن مشروعها هو بالأساس مشروع اجتهاد بشري يستند إلى فهم للدين.

من هنا نرى تنوع الإسلام السياسي، وليس الإخوان فقط، رغم أنهم الجماعة الكبرى، وبخاصة في الدولة العربية الكبرى (مصر). وهذا التنوع من إخواني، إلى سلفي، إلى جعفري (أو شيعي)، إسلام قطري، إلى غير ذلك.

ينبغي على التيار الإسلامي، وهو يصارع للوصول إلى الحكم أن يتمثل المبدأ:

أ ـ نبذ العنف للوصول إلى السلطة كما أنه يجب أن ينبذ العنف للتمسك بالسلطة.

ب ـ وهو يجتهد للوصول إلى الحكم وله الحق أن يمارس قمة المعارضة على أنه يدرك هذا التيار أن سقف هذه المعارضة هو المحافظة على الدولة، وأن يتفقهوا في التفريق بين معارضة السلطة وبين حماية الدولة.

ج ـ على التيار الإسلامي مهما كان الاستهداف من شركاء الوطن، سواء أكان ذلك الاستهداف مبرراً أو غير مبرر، أن يؤمن بالعيش المشترك وتمارسه متى وصلت إلى السلطة مرة أخرى، وأن لا مستقبل لها إلا بإشراك باقي التيارات الشريكة في الوطن وفي الهموم وفي التحديات المشتركة والنضالات المتكاملة.

١٦ ـ هيثم غالب الناهي

شدّني عنوان الموضوع ومسألة الشرعية وسياقاتها، وخصوصاً حين تم تداوله في الآونة الأخيرة من لدن الأحزاب المتأسلمة سياسياً. ولكن حين أبحرتُ في

كلمات الباحث رضوان السيد، الذي اعتمد البعدَ التاريخي والأسس التاريخانية لتفنيد الأسس الشرعية ومداخيلها الفكرية للوصول إلى نتائج، انبلج فيها هجوم لم تُحمد عقباه على الوطنية والوطن والقومية وما رشقها من نقدٍ غير واضح المعالم، وكأننا نقرأ كتاب **تهافت التهافت**. لا نريد أن نلقي الضوء على الاختلاف في الحديث، بل سوف نستعرض الخيارات الفكرية التي كان البحث فيها خالياً حتى من المفاهيم الذاتية لمفهوم الشرعية.

تناسى رضوان السيد في السرد التاريخي مفهوم الشرعية، وكأننا لا نميّز حسب المقولة التاريخية بين الناقة والجمل. إذ إن الشرعية، في المفهوم الشرعي والتاريخي، مرّت بمراحل عديدة لكل منها دوره وإرهاصاته التي انعكست على الدولة والسلطة. فعلى سبيل الحصر، الشرعية وشرعنتها فقهياً كان لها مفهومها السلطوي الإلهي المتمثل بنبي الأمة محمد (ﷺ) إبان الدعوة الإسلامية والوحي الإلهي. أي أنها كانت شرعية إلهية أُسندت إلى الرسول قبل إكمال التنزيل والتزم بها المسلمون خير التزام، وهي التي شرعنت صلح الحديبية وغيرها من الأحلاف والحروب لإقرار سلطة الرسول وشرعنتها.

لقد تغيرت الشرعية عند الرسول الكريم لحظة انتهى النزول وأكمل القرآن، أو خلال نهاية التنزيل بنيّف من الأشهر، حين فتح مكة المكرمة واستخدم الشرعية في سلطة الحكم على الكفار من قريش إذ قال «اذهبوا فأنتم الطلقاء»، وحدد في خطبة الوداع الشرعية في المهاجرين، وهو تحول تأسيسي لبناء دولة إسلامية مبنية على شرعية أسسها من القرآن والتنزيل والفكر المحمدي في كيفية الحكم، أي أننا ما بين انتقال الشرعية الإلهية المتمثلة بمحمد (ﷺ) إلى قومه الذين ساندوه في الدعوة الإسلامية من المهاجرين. لكن هذه الشرعية سرعان ما تغيرت في سقيفة ابن ساعدة فكانت نوعاً ممّا أسّس النبي الكريم وما بين انتخاب الناس لأبي بكر بواقع الشورى. إلا أن الشورى وشرعيتها تم نقضها بتعيين عمر بن الخطاب من قبل أبي بكر. وقد استمر الحال في الخلافة الراشدة ودولتها من حيث التفاوت في الشرعية وإسنادها ما بين المفاهيم التي وضعها النبي وما بين الشورى والتعيين.

لقد انتهى المفهوم الفقهي للشرعية ذو النكهة الإلهية في عهد الخلافة الراشدة، ليكون في عصر الدولة الأموية حكماً عضوضاً يتناقل ما بين الأبناء ضمن مفهوم لم يكن مشرّعاً، ولكن استقدم الشرعية من الخليفة وتعيينه شرط أن يكون مسلماً ظاهرياً، وهو

ما انعكس على الدولة العباسية حتى ظهور الحسن البصري والإمامية والإسماعيلية، ليكون هناك معترك فكري لكلٍ منهم مفهومه في الشرعية والسلطة. إلا أن ظهور واصل بن عطاء وبروز المعتزلة شكّلا نقلة نوعية في العصر العباسي الأول في تفنيد المفاهيم والأفكار، ووضع أسس تستند إلى الوحي الإلهي في الشرعية والسلطة. وهو ما عزز ظهور تيارات كثيرة في تلك الحقبة وفقهاء دين استندوا إلى مفهوم الشرعية وشرعنتها في بحوثهم الدينية لتنتهي بإخوان الصفا وخلّان الوفا ليحدث نقلة نوعية.

لقد استمر الصراع حول مفهوم الشرعية والسلطة قروناً عديدة مهّدت لظهور دول جديدة في رحم الدولة العباسية مثل الدولة الأموية في الأندلس، والدولة الفاطمية، حتى وصول الدولة العثمانية سيئة الصيت وإسناد مفهوم لأبي حنيفة النعمان يجيز شرعية السلطة لغير القرشي، وهو ما لم يثبت صحته في تراث أبي حنيفة النعمان وما جعل العثمانيين يغيّرون وجهة ذلك بالقول إنهم من سلالة بني هاشم. ولكن مع هذا النقلة النوعية التي حدثت فعلاً، حين عاد سيد قطب من بعثته من الولايات المتحدة الأمريكية في أوائل خمسينيات القرن الماضي وإطلاق مفهوم التكفير والهجرة، بدأ الخوض الحديث في الشرعية. لقد جاء في مبادئ سيد قطب ضرورة تكفير السلطة وسحب الشرعية منها بعد الهجرة ومن ثم العودة إلى قيادة الأمة من المهجر.

لم تكن أفكار سيد قطب في الشرعية وشرعنة السلطة قد نضجت بعد في حينها، على الرغم من تلاحم أفكاره مع حسن البنا، إلا أن القرضاوي تمكن في مرحلة السبعينيات من استخدام منبر الدين في توليف تلك الأفكار حتى نضجت عام ١٩٩٠ حين أفاد بأن الشرعية تجيز لنا أن نجيز للدولة الإسلامية التي فيها قوات أجنبية استيراد لحم الخنزير، وهو ما اعتُبر خرقاً جديداً لهؤلاء الكبار التسعة الفقهاء الذين أقرّوا في حرب الخليج الثانية ضرورة التعامل مع الأمر بهذه الصورة.

واستناداً إلى هذا الأمر، سمح أيضاً بعض الفقهاء بإسقاط الشرعية عن الحكم والهجرة والقتال من الخارج، وهو ما حدث في العراق ومصر وسورية وغيرها من البلدان، في حين شهد الغرب عام ١٩٨٠، وما فوق، هجرة الكثير من كوادر السياسي المتأسلم للغرب.

هذه الهجرة لا يمكن أن تغيّر مفهوم الشرعية التي توارثها المسلمون، ما لم يكن هناك وعي محلي وشعبي لها، لذا حاولت الشرعية الجديدة المتمثلة

بفكر سيد قطب والمتأسلمين الجدد أن تتغير من اليقين بالوحي والرسالة والنبوة والأحكام العقائدية إلى الشك في الأمور الفقهية وما يترتب على الإنسان إذا لم يؤدِّها. فانطلقت مع بداية عام ٢٠٠٠ العديد من الفضائيات التي تشكك في الإنسان وسلوكياته بتحليل الأمور وتحريمها ضمن أدلجة للسلاح والتكفير وغيرها من المسمّيات.

لقد غيّر هذا المفهوم الجديد للشرعية حتى التحالفات التي حرّمها الإسلام، فلا يجوز مثلاً التحالف مع غير المسلم لقتل المسلم، إذ أجازها هؤلاء من خلال فتوى قرضاوي عام ٢٠٠٣ قبل احتلال العراق (أن يقاتل المسلم الذي هو في جيش أجنبي المسلم في أرضه لطمأنة المسلمين من الجيش الأمريكي) وهو ما يخالف القرآن وأحكام آياته في قتال المسلم. وهذا هو الذي فتح باب القتال حتى مع الصهيوني في أرض الإسلام مثل ما نشاهده الآن في مصر والعراق وسورية.

هذه المسلّمات وهذه الأفكار لم يكن رضوان السيد قد تطرق إليها، وإني لأعجب أنه لا يجد لها ضرورة، وهو ما أدى إلى تغيّر بحثه إلى مقالة بسيطة فيها سرد صحفي علّله بأنه اتبع فيه منهج ماكس فيبر، فهل يفهم ماكس فيبر بالشرعية الإسلامية وسلطتها أكثر من الحركات الفكرية في العصر العباسي وما يحدث أمامنا اليوم؟ وهل ماكس فيبر أدرى بشعاب مكة وتحليلاتها ممّا يحدث اليوم؟ إنه سؤال أطرحه على رضوان السيد لعدم قناعتي بما صبّه من فهم سياسي أراد أن يروّج من خلاله لقضية ميتة أصلاً فاستنجد، كما دأب الكثير من الباحثين اليوم، بمفكرين غربيين لتبرير فعلة مصيبتها أعظم إن كنا ندري.

لقد صبّ جام غضبه على الحركات الوطنية ووصفها بأنها أمريكية وغربية المنحى حين حكمت وأدت إلى تفتيت الدولة العربية، متناسياً أن هؤلاء بنوا دولاً في عصرها الذهبي، رغم دكتاتوريتها، إلا أنها تتمتع بحس وطني، دون الإشارة إلى أن المتأسلمين اليوم نسوا الشرعية والشريعة والشورى وتوجهوا إلى الديمقراطية الغربية بكل ما فيها من سلبيات وإيجابيات، في حين قبل عدة عقود كانوا يشجبون التعامل بالديمقراطية وينعتون الآخرين بالكفر والريبة لتمسكهم ببناء مجتمع سياسي على الديمقراطية المستوردة ـ كما يصفونها ـ من بلاد الكفر. وحين فازوا، كما في مصر وتونس، بديمقراطية الغرب وشرعنة شرعية سلطتهم باتوا ينادون بالشرعية الغربية بوصولهم إلى الحكم أو استخدام السلاح في وجه المسلم في أرض الإسلام.

سؤال أخير لرضوان السيد إذا كانت الشرعية الوطنية مبهمة عندك وتسلّم جدلاً بعدم وطنيتها وعدم شرعيتها لأنها جاءت بانقلابات عسكرية أمريكية، فهل لك أن تدلّني إذا كان الإخوان والسلفيون لهم شرعية اليوم خارج إطار الدفع الأمريكي والتدخل الأمريكي؟ بالتأكيد لا بد من أن تنظر إلى مرسي الرئيس المصري كنموذج، لأن الغرب استمات عليه حين أمات سلطته وشرعيته الأمريكية الغربية الشعب المصري بمفهوم جديد للشرعية الشعبية. فلم تستطع أشتون وزياراتها المتكررة، ولا كيري، ولا غيره من السياسيين الأجانب، ودعواتهم لإطلاق سراحه وتسليمه السلطة، هذا لم نحدد فيه أيضاً لربما شرعية دولة جارة لمصر وعدو أيضاً قد ساندته. وهل ما يجري الآن في سوريا من زج لمقاتلين أجانب ودفاع غربي وأمريكي وإسرائيلي عن القتل وشرعنته بشكل واضح، هو شرعية بنظرك وأنت في بحثك تدافع عن هذا القتل الممنهج؟ وهل الدم الجاري في العراق بصورة يومية وممنهجة وباحتفالات دينية من السلفيين والتكفيريين له شرعية إسلامية، ونحن نعرف دور الولايات المتحدة الأمريكية فيه؟ أرجو جوابكم لعله يحسّن أداء البحث في مفهوم الشرعية المرفوع اليوم من الجهات المتأسلمة والذي أراه: شرعية القتل، وشرعية تفتيت الأمة، وشرعية التدمير والربط بالأجنبي والأعداء وهدم ما تم بناؤه.

١٧ ـ عبد الوهاب الأفندي

قدم رضوان السيد ـ كعادته ـ طرحاً رصيناً ومتقدماً لمسألة الشرعية السياسية في الإسلام، متقصياً جذورها من أيام الحسن البصري إلى سيد قطب، حيث يرى أنها قامت على أمرين: صون الاستقرار والأمن في الداخل، والحفاظ على السيادة والاستقلال من أي تغوّل خارجي. وقد فقدت مقومات هذه الشرعية بعدما اجتاح الاستعمار العالم الإسلامي، ولهذا قامت الحركات الإصلاحية، ومنها الحركات الإسلامية، لاستعادة هذه الشرعية.

وبحسب السيد، فإن نشأة حركة الإخوان المسلمين على يد حسن البنّا استندت إلى أن أزمة الشرعية وصلت إلى «أعمق الأعماق»، فما عادت هناك دار إسلام، «وما عادت المشكلة تنحل بتنصيب خليفة»، بل لا بد من «إعادة نشر الإسلام... ثم المضي قدماً بالتنظيم الذي يصنع المجتمع المسلم فالدولة فالخلافة». وكل هذا معلوم بالطبع، فكل الحركات الإسلامية تضع من ضمن أهدافها عكس توجهات العلمنة وإعادة تأسيس المجتمع الإسلامي ثم الدولة الإسلامية. ولكن الجديد في طرح السيد أنه

يرفض الرواية التي ترى أن حسن البنّا كان يتبنى طرحاً توافقياً قبل أن يأتي سيد قطب فيطرح رؤية راديكالية تكفّر المجتمع وتنادي بالبدء من نقطة الصفر، وهي رؤية رفضتها الجماعة بقيادة الهضيبي في كتاب **دعاة لا قضاة**، وعادت معها إلى فكر البنا. ويرى السيد بالعكس، أن رؤية سيد قطب التي لا ترى سبيلاً للتعايش بين الكفر والإسلام في كيان سياسي واحد هي الترجمة الصحيحة لفكر البنا، وأن التنظيم لم يرفض هذه الرؤية إلا بصورة تكتيكية. وبالرغم من أن الحركات الإسلامية طوّرت رؤيتها في أوجه كثيرة، أقله في استبعاد فكرة الصدام المسلح مع المجتمع واختيار التغلغل فيه سلمياً، إلا أن القبول الذي وجدته الحركات في أوساط الطبقات الوسطى يقوم على سوء فهم روّج له الإسلاميون وبعض المفكرين المحسوبين عليهم، عبر طرح يساوي بين حكم الشريعة وحكم القانون، ولا ينقض ما توافق عليه الناس في الدول الليبرالية من رعاية لحقوق الإنسان.

ولا يفصل السيد في ورقته عيوب هذا الفهم، لكن نستنتج من طرحه أنه على الرغم من نجاح الحركات الإسلامية بحيث أصبحت «حاجة وأحياناً ضرورة في بعض المجتمعات الإسلامية»، وستحتفظ بمكانة في مستقبلها، إلا أنها تبقى خطراً لأن ظاهرها الليبرالي وقبولها التعايش يخفي باطنية راديكالية تتربص بالمجتمع الدوائر.

وفي نظرنا فإن مقولات السيد تقوم على عدة مستويات من سوء الفهم لأطروحات البنّا وقطب، إضافة إلى إسقاطٍ مقلوب للطرح الإسلامي على الظواهر الاجتماعية يتضمن افتراض نقاء وصرامة أيديولوجية في السياسة الليبرالية، يضاهي ويناقض التطهرية الإسلامية. صحيح أن هناك كثير من التطابق بين مقولات البنّا ومقولات قطب، التي استقاها بدوره من المودودي؛ فكلاهما يرى أن المجتمعات الإسلامية انحرفت انحرافاً بيّناً عن نهج الإسلام، وأن الانحراف لا يقتصر على الدولة كما كان عليه الشأن في عصور الإسلام الأولى حين ساد الملك العضوض، بينما بقي المجتمع على إيمانه. وكلاهما يرى ضرورة أن يبدأ بناء المجتمع الإسلامي من نقطة تقرب من الصفر، وقد طبق البنّا هذا عملياً حين بدأ حركته بستة أفراد أخذ يعلّمهم الوضوء والصلاة. ولكنه سرعان ما اكتشف تجاوب المجتمع معه، فتفاعل معه واشتغل بهمومه السياسية.

يذكر أن كلّا من المودودي والبنا قدّما أطروحاتهما وبلادهما ما زالت ترزح تحت الاستعمار، وهو ما عزز عندهما احتمالات الصدام العنيف، ولكن بعد تحضير

فكري وسياسي مناسب. ولم يكن هناك خلاف على أن الدعوة بالحسنى هي السبيل إلى بناء التيار الإسلامي. في حين تركَّز الخلاف بين رؤية البنّا من جهة، والمودودي (ومعه قطب) من جهة أخرى، على توصيف دور العمل السياسي في جهود الانتقال من المجتمع «الجاهلي» إلى المجتمع الإسلامي. فقد كان المودودي (وبصورة أكثر حدة قطب) لا يرى مكاناً للعمل السياسي، وما يقوم عليه من موازنات وتسويات، في الجهاد لبناء مجتمع إسلامي. إذ إن الأمر يبدأ بدعوة الناس إلى الهدى والصبر على الأذى في سبيل ذلك حتى يتميز صف المسلمين وينشأ المجتمع التوحيدي، فتقع المنازلة مع معسكر الشرك فيقضي الله أمراً كان مفعولاً. أما البنّا فلم يستنكف عن العمل السياسي والتحالفات، بما في ذلك إرسال الرسائل إلى الزعماء والتفاوض مع القوى السياسية.

من هنا، فلو صحت مقولة السيد في أن النهج القطبي هو جوهر الأيديولوجية الإسلامية في تجليها الإخواني، لكان الأجدى أن يعتزل الإخوان السياسة ويتفرغوا للدعوة حتى يكتمل الصف الإسلامي وتقع الهجرة ثم يعلن الجهاد. وهناك أوجه التباس عديدة لمن يختار هذا المنهج، لأنه يطرح تساؤلات حول كيفية الإمساك عن السياسة، والإعراض عن الانخراط في العملية الديمقراطية أو مقارعة الدكتاتوريات. جدير بالذكر أنه لا المودودي، ولا قطب، التزم بهذه القطيعة مع السياسة في بلدانهما، فقد خاضا غمارها وانغمسا في وحلها، رغم تحفظاتهما النظرية، وكفى بهذا دحضاً لتلك المقولات.

لا يعني هذا أن النهج الثاني خالٍ من المساقط والعثرات، ولكن لعله من المفيد هنا أن نذكر أن حسن البنّا لم يكن سياسياً محترفاً، فضلاً عن أن يكون من خبراء علوم السياسة. فقد اقتحم، رحمه الله، غمار السياسة وهو معلم ناشئ في الحادية والعشرين من العمر (أي في عمر طلاب الجامعة اليوم)، ولقي ربه وهو في الثانية والأربعين، كما أنه عاش في فترة مضطربة شهدت تغيرات واسعة لم يكن من السهل التنبؤ بمآلاتها في تلك الأيام.

وعليه، فمن الخطل محاكمة البنّا على مفاهيم سياسية تبلورت بعد رحيله، فضلاً عن الاقتداء بنهجه. وعليه فإن توجيه انتقادات إلى البنّا على أساس شعارات راديكالية تبلورت في العهد الناصري، أو مفاهيم ليبرالية لم تنضج بعد، هو من قبيل تسييس التحليل، وتغليب الأيديولوجيا على الفهم العلمي.

وهذا يقودنا إلى النقطة الأخيرة في إشكاليات تحليل السيد. فهو حين ينتقد تحولات الحركة الإسلامية وما وقع من قبول منها لبعض المفاهيم الليبرالية، وقبول بعض المفكرين الليبراليين لها على أنه سوء فهم من قبل الليبراليين «المخدوعين»، هو في حد ذاته سوء فهم لتشكلات المجتمع والسياسة، حيث يفترض وجود نماذج مثالية خارج التفاعل الاجتماعي يقع التحاكم إليها. فإذا كان الفاتيكان وقف منذ الثورة الفرنسية معادياً لمفهوم حقوق الإنسان باعتباره خروجاً على الدين، ثم عاد في مجمع الفاتيكان الثاني في الستينيات فتبنى حقوق الإنسان شرعة، ثم تحول في عهد يوحنا بولس الثاني إلى «مناضل» من أجل حقوق الإنسان، فهل هذا يعني أن زعامة الكاثوليك تُظهر خلاف ما تُبطن، وأن بقية العالمين انخدعوا بها؟ وحتى قبل هذا، هل هناك فرق جوهري بين مفهوم حكم القانون وحكم الشريعة إذا كان المجتمع المعني يؤمن بالشريعة؟

ليست تحليلات السيد، على عمق إدراكه للقضايا، موضوع السجال، ومساهماته العديدة في هذا المجال، سوى تجسيد لنهج تحليلي ساد في الوطن العربي (وخارجه) يحتاج إلى كثير من التمحيص للفصل بين مركباته الأيديولوجية ومسلماته السياسية وجوهره التحليلي. فلا الحركات الإسلامية ولا من يتولّون مهمة تحليلها (ومكافحتها) بمنفصلين عن مجتمعنا وأوهامه وتوازنات القوى فيه. وقد أصاب السيد حين ختم دراسته بتداخل الحركات الإسلامية مع المجتمع، وتجذر مفاهيمها للدين التي «ارتبطت به وارتبط بها» بما يصعب فك هذا الارتباط وإخراج هذه المفاهيم «من يقين العامة وبعض الخاصة إلا في مديات متطاولة من نجاح الدولة والحكم الصالح». واستشهد السيد في آخر حديثه ببيت جرير وهو يستبعد مثل هذا الصلاح:

فهيهات هيهات العقيقُ وَمَنْ به   وهيهات خِلٌّ بالعقيق نُواصِلُهْ

ولا شك في أن المشكلة هي في هذا الغياب والتمنع من خلّان جرير ـ ورضوان السيد ـ ، وقد بدا أن هؤلاء الخلّان أبعد ما يكونون، في ظل البدائل التي تطرح نفسها للإسلاميين، سواء في مصر والدول المتحالفة معها، أو سوريا التي يقاتل فيها البعض «التطرف» بيمناه ويحتضنه بيسراه. فالقوى المعادية للإسلاميين لا تحتاج إلى أي جهد منهم لهزيمتها، لأنها تهزم نفسها بنفسها، كما حصل في عام ١٩٦٧، بعد عام واحد من إعدام سيد قطب، وحين كان كل الإسلاميين مغيّبين في السجون والمقابر.

الفصل الثالث

تحولات الإسلام السياسي ومستقبله في السعودية

توفيق السيف(*)

يناقش هذا الفصل أبرز تحولات الإسلام السياسي في السعودية، مع التركيز على جماعتين، نعتقد أنهما الأكثر تأثيراً في العقدين الماضيين، هما الإخوان المسلمون والسلفية الحركية «السرورية». ينطوي هذا التيار ـ منذ ظهوره ـ على تعارض داخلي، إذ وُضعت بذرته في سياق مبادرة دفاعية ضد الحداثة واليسار برعاية حكومية. وهي مبادرة أسست لحراك ديني أهلي، سوف يتحول إلى دائرة مصالح متمايزة عن النظام السياسي والمؤسسة الدينية الرسمية. صعود التيار في ثمانينيات القرن العشرين هو ثمرة علاقته العضوية مع الدولة، وصراعه معها في التسعينيات يكشف عن اندفاعه إلى التعبير بصورة أوضح عن مضمونه الأهلي. نعتقد أن التيار الديني لم يستوعب، أو لم يستطع التكيّف مع التحولات التي جرت في المجتمع السعودي منذ ١٩٩٤، وتعاظمت بعد صدمة أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، وأدّت إلى تراجع «قلق الهوية» الذي كان العنصر المحوري في خطاب التيار ووسيط علاقته مع الجمهور.

يكشف الميل المتعاظم بين الشبان السعوديين إلى التعبير عن آرائهم في المجال العام، عن تغيّر فهمهم لذواتهم وأدوارهم وعلاقتهم بالمحيط. وهو طريق يقود طبيعياً

(*) باحث مستقلّ من السعودية.

إلى تعزيز الفردانية والشعور بالذات كفاعل سياسي مستقل، وكشريك في صناعة المشهد السياسي، خلافاً لعرف أساسي في التيار الديني يدعو إلى ترك هذه الأمور لعلماء الدين.

مع انحسار قلق الهوية، والبروز المتعاظم لدور العامة، وتوافر وسائل التواصل السريع، تراجعت أهمية العامل «الحركي» في المجال العام. ويبدو أن اختلاط أولويات التيار الديني، أو ربما شيخوخة رموزه، تدفعه إلى التورط في صراعات ضدّ مطالب شعبية، هي تعبير عن التحول الاجتماعي الذي أشرنا إليه. ومن أبرز الأمثلة على هذا المنحى موقفه المتصلّب ضد حقوق النساء، ولا سيَّما حقّهن في العمل.

إن مستقبل الإسلام السياسي السعودي، بجماعتيه موضوع البحث بصورة خاصة، ليس مشرقاً أو مبشّراً، كما الحال في بلدان عربية أخرى. مبرّر هذه الرؤية المتشائمة هو:

أ ـ التفارق المتزايد بين هموم التيار ـ وبالتالي خطابه ـ وبين انشغالات الجمهور وتوقعاته. لا يزال التيار مشغولاً في مصارعة التغريب والحداثة، مهموماً بالمؤامرة الدولية على الإسلام، بينما ـ على سبيل المثال ـ اختار ثلثا الطلاب الدراسة في الولايات المتحدة والبلدان التي تصنّف ـ عند الإسلاميين ـ كرأس حربة المؤامرة والتغريب.

ب ـ خلافاً للحال في تونس ومصر مثلاً، فإن الإسلاميين السعوديين لا يُعتبرون ـ في نظر الجمهور ـ نقيضاً أيديولوجياً أو سياسياً، أو بديلاً موضوعياً من النخبة الحاكمة، فقد كانوا جزءاً منها، وبرزوا في ظلّها. ورغم تدهور العلاقة بين الطرفين في السنوات الأخيرة، إلا أن خطاب التيار لم يتغيّر بشكل ملحوظ، ولم تدخل ضمنه أدبيات العدالة الاجتماعية والتنمية السياسية، التي تعتبر مؤشراً على اختلاف أيديولوجي أو سياسي. وثمة مؤشرات قوية على استمرار رهان التيار الديني باستمرار علاقته مع الحكومة وتحسنها، رغم ما تمرّ به حالياً من مصاعب.

* * *

مقدمة

يتطلب فهم ديناميات التحول في مجتمع سياسي ـ طبقاً لكامروا ـ ستة مسارات تحليل متمايزة، لكنها وثيقة الارتباط بعضها ببعض، تشمل: الدولة، المجتمع، الثقافة السياسية، الاقتصاد السياسي، التأثير الخارجي والقوى الخارجية، والحوادث العشوائية. ولا يمكن فهم الواقع السياسي من دون فهم مجموع تأثيرات تلك العوامل[1].

(1) Mehran Kamrava, *Cultural Politics in the Third World* (London: UCL Press, 1999), pp. 33-34.

تؤدي الدولة في معظم البلدان العربية ـ ومنها السعودية ـ دوراً حاسماً في صناعة المشهد السياسي. لكن هذا الدور لا يجري في الفراغ. إذ إن التأثيرات المتقابلة بينها وبين الدول الأخرى، وتفاعلاتها مع المجتمع، تكشف عن تأثير الثقافة السياسية السائدة، لكنها أيضاً تؤثر فيها وتعيد إنتاج بعض المعايير التي تتحول مع الوقت إلى تقاليد، أو ثقافة سياسية بديلة. تحتاج السعودية إلى المحافظة على علاقات وثيقة مع حلفائها الغربيين مثلاً، كما تحتاج إلى إظهار قدر من القابلية للتطور والحداثة، كي تعوّض تأخر الإصلاح السياسي. وهذا يضطرها إلى كبح الخطاب الديني التقليدي الذي يوفر لها جانباً من الشرعية السياسية.

يمكن توصيف معظم هذه العوامل سلفاً، ووضع السياسات المناسبة، لسوقها في الاتجاه الذي يخدم مرادات النخبة، بخلاف الحوادث العشوائية، التي يستحيل ـ تقريباً ـ التنبؤ بها، فضلاً عن وضع خطط احتواء مُحكمة لانعكاساتها؛ رغم أنها تترك تأثيرات لا تقلّ سعةً وعمقاً ـ في بعض الأحيان على الأقل ـ عن العوامل الأخرى.

الإسلام السياسي في السعودية يحكي هذا التفاعل والتجاذب، بين الحوادث العشوائية والمسارات المرسومة؛ بين حاجة النخبة إلى إنتاج نظام سياسي يرسي شرعية مستقلة عن المجتمع والتقاليد، وحاجتها إلى تلك التقاليد، الدينية منها خصوصاً، كأداة لتسوير المجتمع عن تأثير التحولات الجارية في الخارج.

أولاً: الإسلام السياسي

نطلق وصف الإسلام السياسي على المجموعات الدينية النشطة، مع ملاحظة **تحديدين**: **الأول**، أن تكون قد قامت في الأصل من أجل أهداف سياسية، أو تبنّت لاحقاً أهدافاً سياسية؛ **والثاني**، أن تعرّف نفسها كفاعل سياسي أهلي.

يُخرج هذا التحديد الضيّق من التعريف جماعات النشاط الديني الملحقة بالدولة، التي لا تنظر إلى نفسها ككينونة مستقلة، أي دائرة مصالح خاصة بأعضائها. كما يخرج من التعريف الجماعات الدعوية أو العلمية البحتة، كمدارس التعليم الشرعي الأهلية مثلاً، التي لا تمارس السياسة، أو لا تضع في اعتبارها أهدافاً سياسية.

صحيح أن كل جماعة هي دائرة مصالح محسوبة ضمن توزيع القوى في المشهد السياسي، لكن هذا يشبه القول إن كل مواطن هو فاعل سياسي، أو ـ بحسب تعريف

أرسطو ـ حيوان سياسي، من حيث إنه يشارك ـ ولو كاحتمال ـ في الحياة السياسية[٢]. أعتقد أنه ليس من الصحيح احتساب دور سياسي لجماعة، ما لم تكن واعية بمكانها في المشهد السياسي. وأفترض أن الوعي بالذات كفاعل سياسي، يقود طبيعياً إلى ممارسة دور سياسي، صغيرٍ أو كبير. أميل، في هذا الصدد، إلى التقسيم الذي قدّمه «الموند» و«فيربا»، الذي يقيس الثقافة السياسية في ضوء مؤشر الوعي بالذات كفاعل سياسي. اقترح الباحثان تقسيم المجتمعات إلى **ثلاثة** أنساق، بحسب ثقافتها السياسية: «منعزلة» (Parochial)، و«منفعلة» (Subject)، و«مشاركة» (Participant)[٣].

يشكّل المجتمع الديني السعودي كتلة ضخمة جداً. وقد لاحظنا في مقال سابق، أن هذه الكتلة ساهمت في تأمين نحو ٢٥ بالمئة من موظفي الدولة[٤]. يفيد احتساب هذه الكتلة في دراسة المجتمع السعودي والبيئة الاجتماعية التي يدور فيها الجدل السياسي، و ـ بطبيعة الحال ـ النطاق الاجتماعي الذي يمكن أن يشكّل بيئة عمل ومصدر دعم لجماعات الإسلام السياسي. لكن سيكون من المبالغة احتسابها كسند فعلي لهذه الجماعات، وبخاصة في ظروف الصراع بينها وبين الدولة.

نحن نتحدث ـ إذن ـ عن التيار الديني الأهلي، الذي يتبنّى أهدافاً سياسية، أو يعي وجوده كفاعل سياسي. ويقودنا هذا إلى المنظور الذي من خلاله سنحاول فهم مسار تطور الإسلام السياسي السعودي واتجاهه المستقبلي.

ثانياً: الخارج يصنع الداخل

تعرّف المجتمع السعودي إلى اليسار العربي من خلال المجموعات العمالية التي تشكّلت في مواقع إنتاج البترول شرق البلاد، متأثرة بالحراك الذي عرفته يومئذ مصر وسورية، ولا سيّما خلال العدوان الثلاثي على مصر في العام ١٩٥٦. جرت تظاهرات صغيرة واعتصامات وإضرابات، بقيت محصورة في مواقع شركة الزيت العربية الأمريكية «أرامكو» والأحياء التي يقطنها موظفوها السعوديون. لكن ما أقلق الحكومة هو حقيقة

(٢) Andres Rosler, *Political Authority and Obligation in Aristotle* (New York: Clarendon Press, 2005), p. 71.

(٣) Gabriel Almond and Sidney Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations* (Newbury Park, CA: Sage Publication, 1989), p. 22.

(٤) توفيق السيف، «الدين والدولة في الوطن العربي (الملف الثاني): علاقة الدين بالدولة في السعودية ودور المؤسسة الوهابية في الحكم،» **المستقبل العربي**، السنة ٣٥، العدد ٤٠٧ (كانون الثاني/ يناير ٢٠١٣)، <http://www.caus.org.lb/pdf/emagazinearticles/tawfic%20sayef%2032-59.pdf>.

أن تلك المجموعات تشكّل ما يشبه مجتمعاً سعودياً مصغراً، يضمّ رجالاً من الشرقية والوسطى والحجاز والجنوب والحدود الشمالية، كانوا ـ بالتأكيد ـ سينقلون التجربة إلى مواطنهم الأصلية لو واتتهم الفرصة. توصّلت النخبة إلى الحل نفسه الذي طالما جرّبته قبل هذه التطورات وبعدها، أي الاستعانة برجال الدين، لإقناع الجيل الجديد بفضائل الالتزام بالأعراف الجارية. لكن يبدو أنها لم تجد المشايخ المحليين مؤهّلين بالقدر الكافي للمهمة الجديدة، التي تتطلّب أشخاصاً مطّلعين على ما يجري في الخارج من تيارات، قادرين على مجادلة إشكالاتها وحججها؛ وهو دور لم يسبق للمدارس الدينية المحلية أن اهتمت به.

كان البديل الذي مال إليه الشيخ عبد العزيز بن باز، نائب رئيس الجامعة الإسلامية يومذاك، هو الاستعانة برجال دين من سورية ومصر. وهكذا فتح الباب لعملية، بدأت كإجراء دفاعي عن النسق الديني السائد في السعودية، لكنها ستؤدي ـ لاحقاً ـ إلى تغييره.

١ ـ أرضية التديّن الأهلي

وصل الشيخ ناصر الدين الألباني إلى السعودية في العام ١٩٦١، وعمل أستاذاً للحديث بالجامعة الإسلامية في المدينة المنورة. منذ شبابه المبكر اهتم الألباني بتاريخ رواية الحديث ورجاله، وطوّر خبرته في نقد وتدقيق المرويات عن النبي محمد (ﷺ)، حتى أصبح واحداً من أهم خبراء الحديث في زمنه.

بالنسبة إلى الشيخ بن باز، كان استقطاب الألباني مكسباً عظيماً للجامعة. رغم كون المذهب الرسمي (السلفي) إخبارياً يعتمد بشكل كامل على الحديث النبوي، إلا أن الخبرات العلمية المحلية كانت محدودة جداً، وكان شائعاً اعتماد رجال الدين على روايات ضعيفة، أو حتى مكذوبة.

كان الألباني قارئاً مثقفاً، تعرّف من خلال قراءته للكتب الجديدة والصحافة إلى التيارات الجديدة في العلوم والسياسة. وآمن مثلاً بالكشوف العلمية الحديثة، مثل كروية الأرض ودورانها، في الوقت الذي أنكرها علماء سعوديون ـ بينهم رئيسه الشيخ بن باز مثلاً ـ[٥]. وكان ينقل في محاضراته وكتبه ما يشير إلى قراءته

---

(٥) عبد العزيز بن باز، **الأدلة النقلية والحسية على إمكان الصعود إلى الكواكب وعلى جريان الشمس وسكون الأرض**، ط ٢ (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، ١٩٨٢)، <http://www.al-tawhed.net/uploadeddata/ tawhedmedia/abaz/books//adeelah15.pdf>. =

للمجلات واطلاعه على جديد العلم، وأفتى بجواز اقتناء التلفزيون، وكان يسوق سيارته بنفسه، وهذه كلها مخالفة لتقاليد العلماء في السعودية. انفتاح الألباني ولين جانبه، مكّناه من قلوب الشباب وعقولهم. ويذكر كتّاب سيرته أنه أصبح مقصداً لطلاب الجامعة، وطلاب المدرسة الثانوية المجاورة، يجلس إليهم في أوقات الفراغ، مستمعاً ومناقشاً ومجيباً عن أسئلة كان الشيوخ الآخرون يأبون نقاشها، أو يقدمون إجابات غير مقنعة.

كان للألباني، قبل عمله في السعودية، نشاط دعوي مثير للاهتمام في سورية. ويبدو أنه حاول التأثير في «جماعة الإخوان المسلمين» و«حزب التحرير» هناك، فلم يفلح، لكنه طوّر أسلوبه الدعوي على نحو مشابه لما يفعله هؤلاء، إذ ركّز على استقطاب الشباب والعناية بتأهيلهم[٦]. ثم أصبح هؤلاء حملة لدعوته ودعاة لأفكاره. اتخذ الألباني «التصفية والتربية» عنواناً لمنهجه الحركي:

«أعني بالتصفية تقديم الإسلام إلى الشباب المسلم مصفّى من كل ما دخل فيه على مدّ هذه القرون والسنين الطوال، من العقائد ومن الخرافات والبدع والضلالات. ومن ذلك ما دخل فيه من أحاديث غير صحيحة قد تكون موضوعة... لا بدّ من تربية المسلمين اليوم تربية على أساس ألّا يفتنوا، كما فتن الذين من قبلهم بالدنيا... كيف ندخل الجهاد وعقيدتنا خراب يباب؟ كيف نجاهد وأخلاقنا تتماشى مع الفساد؟ لا بدّ إذن، قبل الشروع بالجهاد، من تصحيح العقيدة وتربية النفس»[٧].

تبعاً لتخصصه في علم الحديث، اتخذ الألباني منهجاً معارضاً لتقليد أئمة المذاهب الأربعة، بمن فيهم الإمام أحمد بن حنبل، الذي تُعتبر آراؤه مرجعاً رسمياً للدولة والمؤسسة الدينية في السعودية. ورغم ردوده الحاسمة على من اتهمه بالإساءة إلى أولئك الأئمة، إلا أنه كان صريحاً في التأكيد أن المرجع النهائي في أحكام الدين هو الحديث الصحيح، وليس اجتهادات الفقهاء، بمن فيهم أئمة المذاهب[٨].

= ويرجع المؤلف إلى نصوص قرآنية وأحاديث في نفي النظريات القائلة بدوران الأرض وإمكان الرحلات الفضائية خارج هذا الكوكب.

(٦) عبد العزيز السدحان، **الإمام الألباني: دروس ومواقف وعبر**، تقديم عبد الله بن عقيل (الرياض: دار التوحيد، ٢٠١٠)، ص ١٦٥، <http://islamhouse.com/307934>.

(٧) ناصر الدين الألباني، «الطريق الرشيد نحو بناء الكيان الإسلامي،» في: محمد إبراهيم الشيباني، **حياة الألباني وآثاره وثناء العلماء عليه** (القاهرة: مكتبة السداوي، ١٩٨٧)، ص ٣٧٨ ـ ٣٨٩.

(٨) الشيباني، المصدر نفسه، ص ٤١٠.

نجح الألباني، خلال الفترة القصيرة ـ نسبياً ـ التي قضاها في المدينة المنورة، في إيجاد نوع من الاستقطاب، محوره استقلال العلم الديني والدعوة عن الدولة، والتحرّر ـ ضمنياً ـ من تقاليد المؤسسة الدينية المرتبطة بالنظام السياسي. والحقيقة أنه لم يكتم استهانته برجال هذه المؤسسة، والإشارة إليهم أحياناً كموظفين لا كعلماء. وأظن أن هذه كانت واحدة من نقاط الخلاف بينه وبين زملائه في الجامعة. كان الألباني يرى أن خرّيج الجامعة لا يعتبر عالماً حتى لو فاز بشهادة عليا: «الطالب عندما يأخذ شهادة الدكتوراه يصبح أستاذاً في الجامعة، أو يتوظف في دائرة من الدوائر، فهو لا يستثمر المفاهيم والقوانين التي تلقاها، كما لا يتفرغ للعلم وللعلم فقط»[٩].

أثار الألباني جدلاً ساخناً، لكن مكتوماً، وسط النخبة الدينية، حين شكك في كفاءة مؤسّس المذهب الرسمي الشيخ محمد بن عبد الوهّاب وعدد من تلاميذه البارزين[١٠]. وجاء هذا في سياق تضعيفه لأحاديث نبوية أقام عليها عبد الوهّاب مقولات أساسية في دعوته، ومن بينها مقولات في تعريف المسلم والمبتدع والكافر، وأخرى في أحكام فقهية. وأظن أن هذا النقد الذي ترك انعكاساً قوياً وقتئذٍ، كان أحد الدوافع المهمة لميل علماء السعودية ـ لاحقاً ـ إلى التخلّي عن وصف المذهب بالوهّابي، والتركيز على وصف «السلفي» المتعارف حالياً. وأعتقد أن هذه، إضافة إلى آراء تتعلق بالأحكام الشرعية الخاصة بالنساء، أدّت إلى ضيق المفتي محمد بن إبراهيم، وهو من أحفاد عبد الوهاب، بالألباني، الأمر الذي أدّى إلى إبعاده من البلاد، بعد ثلاث سنين فحسب. بعد مقتل الملك فيصل في العام ١٩٧٥ عاد الألباني إلى الجامعة عضواً في مجلسها الأعلى، حتى العام ١٩٧٨.

لستُ متأكداً إن كان الألباني قد سعى عامداً، لزعامة المذهب السلفي منافسةً، أو بديلاً للزعامة القائمة في السعودية. إن اعتداده الشديد بنفسه وعلمه، وسعيه لتكوين حلقة واسعة من رجال الدين المؤثّرين، فضلاً عن تأكيده المتواصل أن السلفية الصحيحة ـ وتبعاً الإسلام الصحيح ـ تبدأ باتباع منهجه، كلها تشي بأنه كان سائراً في هذا الطريق. لكن واقع الحال يشير إلى أن هذا المسعى ـ إن صحّ ـ لم يصل إلى النتيجة المتوخاة.

---

(٩) انظر: «حديث ناصر الدين الألباني،» **البيان**، العدد ٣٣ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٠)، <http://www.almeshkat.net/books/open.php?cat=17&book=1627>.

(١٠) ستيفان لاكروا، **زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢)، ص ١١٥.

ترك الألباني تأثيراً قوياً في المجتمع الديني السعودي، أبرز تجلياته هو توضيح الخط الفاصل بين الدعوة السلفية وشخص مؤسسها، الشيخ محمد بن عبد الوهّاب، وتبعاً أبناؤه وأحفاده الذين توارثوا زعامة الدعوة حتى اليوم. وتبلور هذا الخط بشكل أكثر وضوحاً في العقد التالي، حين تخلى التيار الديني عن صفته القديمة «الوهّابية» واتّخذ العنوان البديل «السلفية»، كما تحرر من بيئته النجدية الضيقة، ومن التزامه العضوي بالدولة السعودية.

بعبارة أخرى، أُتيح للسلفية فرصة التحول إلى مذهب أهلي، بعدما كانت مجرد تفريع عن جهاز الدولة. وأظن أن هذا هو الذي سيشكل لاحقاً الحاضن الاجتماعي الطبيعي للإسلام السياسي.

٢ ـ من حلقات المشايخ إلى التنظيم الحركي

يتداول الباحثون معلومات متفاوتة حول بداية نشاط «الإخوان المسلمين» في السعودية. وأظن أن الكثير منها مستخلصات تحليل، وليست معلومات بالمعنى الدقيق. يرجع هذا الغموض إلى أن الإخوان السعوديين لم يتحدثوا عن تاريخهم، ولا سيَّما المراحل المبكرة منه. والحقيقة أن عدداً ضئيلاً منهم أقرّ علناً بانتمائه إلى جماعة الإخوان. أما البقية فأنكروا الأمر جملةً وتفصيلاً، أو تحدثوا عن علاقة محدودة، لا تتجاوز في أحسن الحالات التأثر بفكر الإخوان أو الاستفادة من بعض رجالاتهم، كما يقول الشيخ عوض القرني، الذي يشاع أنه من قادة الإخوان: «لا يستطيع أحد أن يقدّم دليلاً على أنه نشأ تنظيم خاص بالسعوديين على شاكلة التنظيمات في الدول الأخرى ومرتبطة بها تنظيمياً، لا لعدم جواز قيام التنظيمات، بل لعدم الحاجة لقيامه»[١١]. إن هذا التحفظ مفهوم نظراً إلى عرف سائد في المجتمع الديني السعودي يعيب الانتماء إلى الجماعات السياسية[١٢]، فضلاً عن ارتياب الحكومة في أي نشاط ذي طبيعة سياسية منظمة[١٣]. وفي

---

(١١) عبيد السهيمي، «عوض القرني: الإخوان المسلمون موجودون في السعودية كتيار فكري يؤثر ويتأثر: قال لـ «الشرق الأوسط»: أنا مزيج من الشيخين عبد الرحمن البراك ومحمد الغزالي،» **الشرق الأوسط**، ١/٦/٢٠١٠، <http://www.aawsat.com/details.asp?issueno=11700&article=571995>.

(١٢) انظر مثلاً: بكر بن عبد الله أبو زيد، **حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية** (الرياض: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ١٤١٠هـ/ [١٩٨٩م])، <http://ia600202.us.archive.org/13/items/waq22327/22327.pdf>.

(١٣) يوسف الديني، «الإخوان المسلمون السعوديون: المشروعية المؤجلة،» في: تركي الدخيل، محرّر، **الإخوان المسلمون والسلفيون في الخليج** (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١٠)، ص ٥٢.

ما يخص الإخوان تحديداً فقد اعتبرهم وزير الداخلية ـ في أكثر من حديث علني ـ سبباً لكلّ ما واجهته السعودية من تشدّد ديني وتمرّد على شرعية الدولة[١٤].

ويخيّل إليّ أن التكوين الطبقي للجماعة، عامل حاسم وراء ميلها إلى الغموض والتخفّي. من الصعب طبعاً الاعتماد على «ما هو شائع» لوصف شخصٍ ما بأنه إخواني. لكن لو أخذنا هذا الشائع كمؤشر إجمالي، لا أكثر، فإن معظم السعوديين الذين يقال إنهم على علاقة بالإخوان، ينتمون إلى نخبة المجتمع، من أكاديميين ودعاة ورجال أعمال وموظفين حكوميين: كان د. عبد الله التركي وزيراً للأوقاف، وعبد الله العقيل أميناً مساعداً لرابطة العالم الإسلامي، ود. مانع الجهني مديراً للندوة العالمية للشباب الإسلامي، ود. حمد الصليفيح مديراً عاماً بوزارة المعارف، ود. سعود الفنيسان مديراً للتوجيه الديني بالقوات المسلحة. وثمة أسماء أخرى كثيرة في مواقع مشابهة.

طبيعي ـ إذن ـ أن يميل هؤلاء إلى إبقاء انتمائهم مكتوماً. بل ربما يميلون إلى التخلّي عن العلاقة التنظيمية مع الحزب الذي انتموا إليه في مقتبل شبابهم. من ناحية أخرى، فإن ركود الحياة السياسية في السعودية، والصورة القاتمة عن الأحزاب والانتماء إليها، تُعَدُّ عاملاً مهماً وراء تأجيل الإعلان، أو السكوت عنه كلياً.

يمكن تقسيم تاريخ الإخوان المسلمين في السعودية إلى **ثلاث** مراحل، سوف نربطها بالشخصيات التي ترمز إلى طبيعة النشاط خلالها، وإن لم تكن بالضرورة الفاعل الوحيد أو الأبرز: يرمز إلى المرحلة **الأولى** الشيخان مناع القطّان ومحمد أحمد الصواف. ويرمز إلى المرحلة **الثانية** محمد مهدي عاكف، وإلى **الثالثة** عبد المنعم العزي.

أ ـ مناع القطّان

يرتبط صعود تيار «الإخوان» بالصراع السعودي ـ المصري الذي تنامى إثر الثورة اليمنية (أيلول/ سبتمبر ١٩٦٢). رحّبت السعودية بأعضاء الجماعة الذين هاجروا من مصر فراراً من القمع[١٥]. وبدورهم رد هؤلاء التحية بأحسن منها، فقد اتخذوا منهجاً ملايناً للدولة ورجال الدين التقليديين على حدٍّ سواء[١٦]. وهكذا نجحوا في تثبيت

---

(١٤) انظر مثلاً: «الأمير نايف في حديث لـ «السياسة» الكويتية: لا يخيفنا الاستعداء الذي نراه من الإعلام الأمريكي والبريطاني ولكنه مزعج،» **الرياض**، ٢٨/ ١١/ ٢٠٠٢، <http://www.alriyadh.com/contents/ 28-11-2002/mainpage/local1_3591.php>.

(١٥) لاكروا، **زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية**، ص ٥٩.

(١٦) علي العميم، **شيء من النقد.. شيء من التاريخ** (بيروت: جداول للنشر، ٢٠١١)، ص ١٩٠.

مواقعهم وتحويل المجتمع الديني السعودي إلى نقطة انطلاق جديدة، تعوّض - ولو جزئياً - ما فقدوه في مواطنهم. ويعتقد علي العميم أن الحكومة السعودية لم تملك خياراً غير تبنّي فكر الإخوان المسلمين، على أقل التقادير كمتمم للفكرة الدينية السلفية، التي تنطوي على فراغات هائلة في ما يتصل بتحديات الحياة الجديدة[١٧].

بدأ هذا المسار مع الشيخ مناع القطّان، الذي عمل منذ العام ١٩٥٣ مدرّساً بالمعهد العلمي بالرياض، وهو مدرسة دينية منظمة، أصبحت في ما بعد نواة لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. نال القطّان الجنسية السعودية في العام ١٩٧٤، ويقال إنه كان مقرّباً من الملك فيصل. ونجح في استقطاب المئات من كوادر الإخوان المصريين إلى السعودية، ولا سيّما بعد العام ١٩٦٤.

في العام ١٩٦٢، هاجر إلى السعودية زعيم إخواني آخر، هو محمد محمود الصوّاف، رجل الدين العراقي، الذي عيّن مدرساً في كلية الشريعة بمكة المكرمة. وفي وقت لاحق، قرّبه الملك فيصل واتخذه مستشاراً ومبعوثاً خاصاً للشئون الدينية[١٨]. خاض الصوّاف أولى معاركه في مكّة، وتمحورت حول «فتوى» أصدرها علماء سعوديون تنفي كروية الأرض ودورانها حول الشمس، وتعتبر القول بها كفراً بثوابت الدين. واستغلّ الإعلام المصري هذه الفتوى للتشنيع على السعودية، بحكومتها ومؤسستها الدينية. فألقى الصواف محاضرة نظّمتها إدارة التعليم بمكة المكرمة حول عناية المسلمين بعلم الفلك[١٩].

هذا الموقف أسعد البيروقراطيين والسياسيين، الذين أرادوا تصويراً عصرياً للدين، يحول دون تأثير الإعلام الخارجي في شباب السعودية. بينما أزعج - في المقابل - رجال الدين المحليين، الذين نظروا إليه كاختراق «خارجي» لنطاق نفوذهم.

---

(١٧) المصدر نفسه. ويقول العميم إن الرئاسة العامة للكليات والمعاهد العلمية (التي أصبحت في ما بعد جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية) أدرجت مادة «الثقافة الإسلامية» ضمن مناهجها بتأثير أكاديميي الإخوان المسلمين السوريين. قبل ذلك كان رجال الدين السعوديون يعارضون تدريسها لأنها جديدة وليست أثراً معروفاً بين السلف، ولأنها تتعرّض لفرق ومذاهب معاصرة. «علماء السلف الأقدمين لم يعرفوا هذه التسمية، والمذاهب بالنسبة لهم هي الفرق الإسلامية المنقرضة والمستمرة المذكورة في كتب عقائد السلف القديمة». انظر: علي العميم، «إبراهيم البليهي.. مثقف لا يسأم من التكرار،» **الشرق الاوسط**، ٤/ ٢/ ٢٠١٢، <http://www.aawsat.com/leader.asp?section=3&article=661965&issueno=12121>.

(١٨) حول حياة الشيخ الصواف، انظر: عبده دسوقي، «محمد محمود الصواف رائد الحركة الإسلامية في العراق،» ويكيبيديا الإخوان المسلمين (٩ آذار/ مارس ٢٠١٢)، <http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title>.

(١٩) لبعض التفاصيل انظر: العميم، شيء من النقد.. **شيء من التاريخ**، ص ١٧٧.

واحتمل ـ استناداً إلى معلومات متفرقة وتحليلات ـ أن الإخوان الذين عملوا في الجهاز الحكومي السعودي خلال هذه الفترة، لم يكونوا مهتمين بإقامة تنظيم خاص. هاجر الإخوان إلى السعودية في وقت كانت الجماعة تواجه ظروفاً عسيرة في العراق وسورية ومصر. وأفترض أن أكبر همّ المهاجرين هو ضمان أمنهم الشخصي. من ناحية ثانية، فإن الشخصيات البارزة بين مهاجري الإخوان كانت من رجال الدين الذين نادراً ما يمارسون عملاً تنظيمياً أو ينشئون خلايا. طبقاً لما نعرفه عن الحركات الدينية في الشرق الأوسط، فإن دور رجال الدين يقتصر غالباً على التوجيه العام، الذي يؤسّس أرضية وبيئة لعمل الحركيين. أخيراً، ونظراً إلى انتماء مهاجري الإخوان إلى أكثر من بلد، فإنه لم يكن متوقعاً أن يقيموا «جماعة واحدة». تباين الخلفيات الثقافية والهموم والطبائع، ليس من الأمور التي يسهل القفز عليها، ولا سيّما في بيئة صعبة ومتشككة مثل التي قدموا إليها.

لعلّ أهم انعكاسات وجود الإخوان ونشاطهم خلال هذه الحقبة، التي امتدت حتى منتصف السبعينيات، هو: (١) انضمام الجيل الجديد من السعوديين، وهو ما سيصبح لاحقاً الطبقة الوسطى الحديثة، إلى التيار الديني كناشطين، خلافاً للمرحلة السابقة التي كان قوام المجتمع الديني يتألف من شرائح تقليدية؛ (٢) انفتاح السعوديين على التيار الإسلامي الناشط في الأقطار الأخرى. أنتج هذا التطور تحولاً عميقاً في ثقافة التيار ومفهومه للتدين، وأعطى زخماً لمفهوم التدين الأهلي المستقل عن رجال الدين والمؤسسة الدينية السلفية؛ (٣) أخيراً، فقد كرّس وجود الخطاب الديني الخاص للإخوان المسلمين كمنافس طبيعي للخطاب السلفي. في وقت لاحق تحول الصراع بين الخطابين إلى عنصر بارز في المشهد السياسي للكثير من البلدان العربية التي ينشط فيها الإسلاميون.

ب ـ محمد مهدي عاكف

قبيل منتصف السبعينيات، بدأت تظهر انعكاسات التحسن المفاجئ في أسواق البترول، نتيجة لحرب تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣، وخطط التنمية الاقتصادية التي أطلقتها الحكومة منذ العام ١٩٧١، حيث انفتح المجتمع السعودي على العالم، واتسع قطاع الخدمات الحكومية، ولا سيَّما في مجالات البناء والتعليم والإعلام. واتسع ـ في خطٍّ موازٍ ـ النشاط الديني، بتأثير ارتفاع الإنفاق الحكومي في مختلف المجالات، ورغبة الملك فيصل في أداء دور سياسي على المستوى الدولي.

ولّد الانفتاح السريع على السوق الدولية، والنفوذ المتزايد للحداثة بتجلياتها المختلفة، قلقاً بين النخبة، ليس من التأثير اليساري، كما كان الحال في الستينيات، بل ممّا أُسمي يومئذ «الغزو الثقافي» أو التغريب. يتناول هذا القلق بصورة محددة، الانتقال المحتمل لأنماط المعيشة والسلوكيات المتحررة، المتعارفة في الغرب، إلى المجتمع السعودي، من خلال التلفزيون والصحافة والسفر إلى الخارج، فضلاً عن الاختلاط الكثيف بالأوروبيين والأجانب الآخرين، الذين استقدمتهم الدولة والقطاع الخاص في إطار البرامج التنموية.

في العام ١٩٧٢، عُقِدَ اجتماع ضمّ ممثلين للجمعيات الشبابية الإسلامية في أوروبا والولايات المتحدة، بغرض الاطلاع على مشكلاتها، واستكشاف سبل دعمها وترشيدها. انتهى الاجتماع بتوصية رئيسية هي إنشاء مركز دعم وتنسيق، أصبح في ما بعد نواة للندوة العالمية للشباب الإسلامي. تضمّنت قائمة الأهداف المعلنة للمنظمة الجديدة: ترسيخ الاعتزاز بالإسلام لدى الشباب، نشر العقيدة الصحيحة بينهم، دعم الهيئات والجمعيات العلمية والثقافية والمهنية الخاصة بالشباب.

أما الوسائل التي اقتُرِحَت فضمّت: إقامة المخيمات الطلابية والشبابية، توزيع الكتب والمجلات والنشرات، دعوة شخصيات عالمية إلى زيارة البلاد الإسلامية، وحضور مؤتمرات الهيئات والجمعيات الإسلامية لإلقاء محاضرات وأبحاث في القضايا التي تهم العالم الإسلامي وتؤصّل للفكرة الإسلامية، تبادل الزيارات بين الشباب المسلم في العالم، الدعم المادي والمعنوي لمنظمات الشباب المسلم وتمكينها من عقد مؤتمراتها وندواتها وإقامة مخيماتها، والمشاركة والتنسيق والتعاون فيما بينها على الصعيد المحلي والإقليمي والعالمي.

كان طبيعياً أن يتولى هذه المهمة كوادر من تيار الإخوان، الذين أظهروا كفاءة في كسب قلوب وعقول الأجيال الجديدة، من خلال كتابات وخطابات تدور في المجمل حول إعادة الثقة بالإسلام، وبيان أفضليته على الأيديولوجيات الأخرى، أو على الأقل عدم تخلّفه عن متطلبات العصر. كانت هذه النقطة، بالتحديد، محور اهتمام المسؤولين السعوديين.

والحقيقة أن مجموعة عوامل ساهمت في تسهيل مهمة الإخوان في السعودية؛ لعل أبرزها انتصار الجيش المصري في حرب تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣ ونجاحه في

تحرير سيناء، وبروز الظاهرة التي عرفت لاحقاً بالصحوة الإسلامية. وهذه وتلك ساهمتا في زيادة الطلب على «المنتج» الديني، ولا سيَّما القادر على مخاطبة الجيل الجديد، واستيعاب المتغيرات على صعيد الاقتصاد والثقافة.

كان كمال الهلباوي، القيادي في جماعة الإخوان المسلمين بمصر، واحداً من المجموعة التي تولت تأسيس الندوة العالمية للشباب الإسلامي. وقد اختير مديراً تنفيذياً لها حتى العام ١٩٨٠، وكذلك زميله محمد مهدي عاكف الذي أصبح في ما بعد مرشداً عاماً للجماعة في مصر. عمل عاكف في الرياض بين عامي ١٩٧٧ ـ ١٩٨٣ مستشاراً للندوة العالمية للشباب الإسلامي، ومشرفاً على المعسكرات والمخيمات الشبابية. ويقول إن تلك المعسكرات، التي عقد أولها في جنوب السعودية، ساعدت على إنجاز كثير ممّا دعا إليه الشباب المسلم. وقد شارك فيها شباب تولوا لاحقاً مناصب حكومية رفيعة أو أصبحوا دعاة بارزين[٢٠].

ولّد وجود عدد من قادة الإخوان على رأس الندوة انطباعاً فحواه أن الندوة أدّت دور الواجهة لجانب من نشاطات الإخوان المسلمين في السعودية وخارجها. ولهذا السبب، ربما، فإن مغادرة العديد من الشخصيات الإخوانية البارزة للسعودية، في الفترة بين ١٩٨٠ ـ ١٩٨٥، لم تؤدّ إلى إنهاء وجود الجماعة، فقد بقي تيارها مؤثّراً في الندوة طوال العقدين التاليين، من خلال سعوديين أعضاء في الجماعة أو متعاطفين معها.

وبين الأسماء التي تظهر في هذه المرحلة أيضاً، يبرز اسم مأمون الهضيبي، الذي عمل في وظيفة حقوقية بوزارة الداخلية، منذ بداية السبعينيات حتى منتصف الثمانينيات، وقد أصبح هو الآخر مرشداً عاماً لجماعة الإخوان فيما بعد. كما يبرز أيضاً محمد قطب الذي هاجر إلى السعودية في العام ١٩٧١ ودرس في جامعاتها، ولا يزال مقيماً فيها.

يرجّح أن ولادة التنظيم السعودي للإخوان تعود إلى النصف الثاني من السبعينيات. وينقل عبد الله بن بجاد أن قيادات إخوانية عقدت اجتماعاً في مكة المكرمة خلال العام ١٩٧٣ برئاسة المرشد العام حسن الهضيبي، وقرّرت إنشاء لجان لحصر العضوية، من بينها لجنة لكلٍّ من الدمّام (شرق السعودية) والرياض (وسط) وجدّة (غرب)[٢١].

---

(٢٠) انظر حديث محمد مهدي عاكف لقناة **الحوار**، ضمن برنامج مراجعات بتاريخ ١٥ أيار/ مايو ٢٠٠٨، <http://www.youtube.com/watch?v=8hylhr1leko&feature=related>.

(٢١) عبد الله بن بجاد العتيبي، «الإخوان المسلمون والسعودية.. الهجرة والعلاقة،» في: الدخيل، محرّر، **الإخوان المسلمون والسلفيون في الخليج**، ص ٢٦.

وأميل إلى الاعتقاد بأن أوائل الإخوان السعوديين، لم يكونوا أعضاء بالمعنى الدقيق، أو لعلّهم تخلّوا عن العضوية الكاملة بعد وقت قصير من انتمائهم. ومنهم من بقي ضمن التيار العام، مؤيّداً للإخوان وداعياً إلى أفكارهم، ومتعاطفاً مع رموزهم. وبينهم من ابتعد عن الجماعة وانشغل بالدعوة العامة، أو إدارة النشاطات الدينية والتعليمية ضمن الهيئات الدينية الحكومية. وثمة من غفل أو تغافل عن الجانب الحركي في دعوة الإخوان، وحصر اهتمامه في ما يدعون إليه من أفكار دينية جديدة، ولغة خطاب أقرب إلى قلوب الجيل الجديد. ومن بين هؤلاء نجد رجال دين يصعب احتمال انضمامهم إلى تنظيم حركي، أو حتى خضوعهم لتوجيه ينطوي على روح حركية. طبقاً لناصر الحزيمي فقد كان الإخوان فريقين: فريقاً مهتماً بالسياسة، أُطلق عليهم اسم القطبيين، وفريقاً عُرفوا بجماعة «دار العلم» نسبة إلى مركز ثقافي بهذا الاسم في حي دخنة وسط الرياض، ويركز أعضاؤه على مسائل الدعوة والتربية، وكان يشارك في جلساتهم شخصيات معروفة مثل الشيوخ عبد الله بن جبرين، إبراهيم الغيث، والمفتي الحالي عبد العزيز آل الشيخ[٢٢].

شهدت هذه المرحلة اتساعاً ملحوظاً لنفوذ الإخوان، وانضمام أنصار سعوديين لهم إلى النخبة الدينية. هؤلاء سيديرون لاحقاً عدداً من أبرز المؤسسات الدينية التي تموّلها الدولة، مثل جامعة الإمام ورابطة العالم الإسلامي والندوة العالمية للشباب الإسلامي، كما سيشكّلون رأس الجسر الذي تمدد التيار الإخواني عبره إلى أبرز مؤسسات الدولة، بما فيها وزارة التربية والجامعات والدفاع، فضلاً عن ربط السعودية بالجمعيات الإسلامية في العالم. ربما لم يكن معظم هؤلاء أعضاء ملتزمين في «التنظيم». لكن وجودهم في هذه المواقع والأدوار، أوجد الظروف المناسبة للشباب الذين سوف يشكلون تنظيم الإخوان في وقت لاحق، خلال العقد الثامن من القرن العشرين.

ج ـ عبد المنعم العزي

بين الأشخاص الذين أثّروا بعمق في مسيرة إخوان السعودية، نذكر عبد المنعم العزي، الذي اشتهر باسمه الحركي «محمد أحمد الراشد». نجح الراشد في سد فراغ لم يلتفت إليه أقرانه، أو لم يستطيعوا سدّه. في بواكير نشاطهم، واجه دعاة الإخوان إشكالية مهمة تتمثل بتباعد منهجهم الفكري ولغتهم الدينية، عن تلك السائدة بين النخبة

(٢٢) ناصر الحزيمي، «ذكرياتي مع جهيمان،» في: المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

الدينية السعودية. ومع أن هذه «الغرابة» شكّلت ـ أحياناً ـ نقطة جذب للمثقفين الدينيين، الراغبين في تطوير الخطاب المحلي، إلّا أنها في الوقت ذاته كانت مورداً للتساؤل والارتياب، عند عامة الناس والعديد من رجال الدين التقليديين. ويبدو أنّ أيّاً من رجال الإخوان لم يكن قادراً على معالجة هذا الإشكال قبل العزي[٢٣].

ولد العزي في بغداد في العام ١٩٣٨، وتخرّج في كلية الحقوق، وانتمى إلى جماعة الإخوان في شبابه. أقام في الكويت منذ العام ١٩٧٢، ثم الإمارات، حيث عمل مستشاراً بوزارة الأوقاف. تحدّث العزي عن توجهاته «السلفية» كانعكاس لميل «إخوان بغداد» إلى هذا المنهج. وهو يذكر باعتزاز دراسته على يد عبد الكريم الشيخلي، رجل الدين السلفي العراقي الذي انضم في شبابه إلى الملك عبد العزيز، وشارك في بعض حروبه. نجح العزي في تطعيم المنهج الإخواني بلغة ونكهة سلفيتين، الأمر الذي جعله بين الأكثر تأثيراً في شباب الإخوان في السعودية. وطبقاً للدكتور مصطفى الحسن الذي كان على صلة بالجماعة، فإنه لا يمكن فهم إخوان السعودية من دون المرور بفكر العزي ودوره، فهو يمثّل «الحالة التصالحية التي وصل إليها الإخوان بعد معاناة شديدة مع الاتهامات السلفية لهم.. اتهامات في عقيدتهم، واتهامات في تساهلهم السلوكي، واتهامات أخرى في ضعف اهتمامهم بالعلم الشرعي.. فالراشد يمثل شخصية الخلاص»[٢٤].

ويذكر الحسن أن كتب العزي كانت الأكثر رواجاً بين الإخوان السعوديين. وتضم القائمة التي يطلب من الأنصار قراءتها، كتب **المنطلق** و**الرقائق** و**العوائق**. يمثّل الكتاب الأول **المنطلق** مفتاح البرنامج التربوي للأعضاء الجدد، وهو ـ حسب وصف الحسن ـ «كتاب في غاية الأهمية لمن أراد فهم عقلية الإخوان في السعودية والخليج». ويقال إن العزي ألّف كتاباً خاصاً للأعضاء السعوديين هو **المسار** الذي يركز على تنمية الفهم الحركي للدعوة، وهو ممّا ينقص الثقافة الدينية المحلية[٢٥]. ويصف يوسف الديني هذا الكتاب بأنه «خطة تفصيلية لبرنامج سياسي انقلابي، وأحد أهم مكوّنات التربية الحركية»[٢٦].

---

(٢٣) العتيبي، المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٢٤) مصطفى الحسن، «ذكرياتي مع الإخوان في السعودية،» مدوّنة سَمْ وَن (٢٧ حزيران/ يونيو ٢٠١١)، <http://www.som1.net/?p=3340>.

(٢٥) المصدر نفسه.

(٢٦) يوسف الديني، «ثورة على عبد الرحمن الراشد،» **الشرق الأوسط**، ١١/ ١/ ٢٠١٢، <http://www.aawsat.com/leader.asp?section=3&issueno=12097&article=658452>.

حتى نهاية الثمانينيات كان «الإخوان» غير السعوديين محل ترحيب في السعودية، من جانب مسؤولي الدولة ورجال الدين على حدٍّ سواء؛ غير أن احتلال الحرم الشريف في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٩ دفع الحكومة إلى إعادة النظر في نشاطات هؤلاء، وتم إبعاد العديد منهم. وكان الاجتياح العراقي للكويت في أواخر العام ١٩٩٠ نقطة التباين النهائي بين «الإخوان المسلمين» والحكومة السعودية. اتخذ الإخوان موقفاً اعتبرته السعودية ممالئاً للعراق، وقيل إن الشيخ مناع القطّان حاول إقناع قيادة الجماعة في مصر بدعم الموقف السعودي، لكنه لم يفلح[٢٧].

ثالثاً: الصراع ضد التغريب بوابة الصراع مع الدولة

دفعت ثلاثة عوامل الإخوان إلى تحاشي السياسة: (١) اعتماد الجماعة على كوادر غير سعودية، يخشون الترحيل إذا ما علمت الحكومة بنشاطهم السياسي؛ (٢) التكوين النخبوي للأعضاء الأوائل، وحرصهم على المكاسب المتحققة فعلياً من خلال وظائفهم الرفيعة في الدولة؛ (٣) نجاحهم في العمل الدعوي/ الاجتماعي، وهو الأقرب إلى ثقافتهم الحركية وتطلعاتهم الاجتماعية.

حصد الإخوان المسلمون مكاسب كثيرة، خلال وقت قصير نسبياً. لكن ـ كما هو منطق الأمور ـ لم تكن هذه المكاسب بلا ثمن. فقد فتح إعراضهم عن السياسة النافذة التي دخل منها أبرز منافسيهم: السلفية الحركية أو السرورية.

كان محمد سرور زين العابدين الذي تنسب إليه السلفية الحركية أو السرورية، عضواً في جماعة الإخوان المسلمين في سورية، قبل أن ينشقّ عنها في منتصف السبعينيات. وتشير بعض المصادر إلى أن سرور وضع اللبنات الأولى لتياره خلال السنوات الخمس التي قضاها في السعودية، معلّماً للرياضيات في المعاهد الشرعية. لكني أجد في هذا الرأي مبالغة. جاء زين العابدين إلى السعودية في العام ١٩٦٥، وبقي فيها حتى العام ١٩٧٣، ثم رحل إلى الكويت التي أقام فيها حتى العام ١٩٩٠.

خلال هذه الحقبة كان الاتجاه الديني العام في السعودية وحواليها تقليدياً. وما تُعرف اليوم بالصحوة الدينية بدأت بعد حرب تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣، ولم

(٢٧) خالد المشوح، «لم يعد الإخوان إخوانا،» **الوطن**، ٢٠/ ١١/ ٢٠٠٩، <http://84.235.54.86/news/writerdetail.asp?issueno=3339&id=15829&rname=35>.

تظهر انعكاساتها في المجتمع السعودي إلّا في النصف الأخير من العقد السابع، أي بعد العام ١٩٧٥. برز اسم محمد سرور في الوسط الإسلامي السعودي بعد قيام الثورة الإيرانية في العام ١٩٧٩، حين نشر كتاباً ضخماً بعنوان **وجاء دور المجوس**، طُبع أولاً في الأردن، وحظي باحتفاء بالغ بين رجال الدين السعوديين، حيث موّل المفتي ـ يومئذ ـ الشيخ عبد العزيز بن باز، عدة طبعات تالية للكتاب، وجرى توزيعه مجاناً في كل مدن السعودية، كما أرسلت مئات النسخ إلى الجمعيات الإسلامية في الخارج. يتحدث الكتاب عن مؤامرة مفترضة يقوم بها الشيعة الكويتيون، هي جزء من مؤامرة دولية أكبر، تستهدف السيطرة على العالم الإسلامي، بدءاً من الخليج والجزيرة العربية، باعتبارها موئل الإسلام وقلبه النابض، وأن الثورة الإيرانية هي إحدى الحلقات الرئيسية في هذا المخطط. بعد برهة أصدر كتاباً عن الشيعة في لبنان، يؤكد المنحى نفسه سرداً واستدلالاً.

قدّم سرور تفسيراً سياسياً لما يجري في الشرق الأوسط. وضع السلفية في وسط الأحداث، باعتبارها طليعة الكفاح لاستعادة مجد الإسلام النقي، وهي ـ لهذا السبب ـ الهدف الرئيسي للحملات الأجنبية على العالم الإسلامي.

شهدت السعودية ما يمكن اعتباره كارثة على التيار الديني، حين احتلت «جماعة الدعوة المحتسبة» بقيادة جهيمان العتيبي المسجد الحرام في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٩، وبعدها بأسبوع اندلعت انتفاضة في المدن الشيعية شرق السعودية.

تطرح ظروف التوتر وظروف التحول، التي تثير الشعور بوجود ما يمكن اعتباره أزمة وطنية، أسئلة حادة، سياسية في جوهرها. لاحظ عدد من الباحثين أن الأجيال الشابة في الدول الحديثة الانفتاح، تميل في ظروف كهذه، إلى أجوبة يمكن إسنادها إلى الدين، الأمر الذي يولّد فرصة مناسبة لتبلور التدين المسيّس(٢٨).

وعاشت السعودية ظرفاً كهذا في نهاية سبعينيات القرن العشرين، ولم يكن الإخوان المسلمون، القوة الحركية الرئيسية يومذاك، ولا النخبة المتأثرة بهم، قادرين على تقديم الأجوبة المناسبة. أثار الحدث الأول خصوصاً موجة هائلة من الأسئلة في أوساط الشباب المتديّن، ولا سيَّما المنتمين إلى حلقات أو مجموعات نشاط. وكانت النخبة بحاجة إلى تفسير يفصل بين احتلال المسجد الحرام والثورة

(٢٨) Dennis Kavanagh, *Political Culture*, Studies in Comparative Politics (London: Macmillan, 1972), p. 21.

الإيرانية، التي انتصرت قبل ذلك بعشرة أشهر، وقادها رجال دين وحركيون إسلاميون.

لم يستطع زعماء الإخوان تقديم جواب ملائم، لأنهم في الأساس لم يكونوا متصلين بالحياة السياسية، ولم يعرفوا سابقاً كأصحاب رأي سياسي. فضلاً عن ذلك، فإن بعض قادتهم غير السعوديين أقاموا صلات مع القيادة الإيرانية، وأصدروا بيانات ترحيب بالثورة، تعتبرها طليعة التيار الإسلامي في العالم. في هذا الوقت كانت النخبة السعودية، في الحكومة وفي المؤسسة الدينية، بحاجة إلى إعاقة التأثير المحتمل للإيرانيين في المجتمع السعودي. كان مثل هذا التأثير سيؤدي، بدون شك، إلى إضعاف شرعية الزعامة الدينية السعودية، ومن ورائها النظام السياسي، الذي يقيم جانباً أساسياً من شرعيته على التزامه بأحكام الشريعة وتحالف مفترض مع رجال الدين.

الجواب الذي قدمه محمد سرور للشباب السعودي بسيط ونهائي: الثورة ليست ردّاً إسلامياً على مشكلات السياسة. المشكلة السياسية الأصلية هي المؤامرة العالمية الكبرى، التي يحيكها اليهود والنصارى لإنهاك الإسلام وإفشاله، ومن ثم الهيمنة على قلوب المسلمين وأرضهم. كان احتلال فلسطين أوضح تجليات هذه المؤامرة، واستعمار البلدان العربية بعد الحرب العالمية الأولى هو وجه آخر، وفي كل هذه التجليات مارست الأقليات الدينية والقومية والمثقفون وحركات التحرر والأحزاب السياسية والأيديولوجية دور الطابور الخامس للقوى الاستعمارية.

كان الحل الذي يقترحه سرور هو ترسيخ الإسلام النقي، المتصل مباشرة بإسلام النبي (ﷺ) والصحابة، وإقامة دولة الإسلام الواحدة على امتداد العالم الإسلامي. وهو يرى أن الشيعة وأتباع المذاهب غير السلفية، ليسوا مؤهّلين أصلاً للنهوض بمشروع كهذا أو المشاركة فيه، لأنهم مبتدعة، ولأن عدم صفاء دينهم يجعلهم قابلين للاختراق من جانب القوى المعادية. ومن هنا فإن الثورة الإيرانية ليست في مصلحة الإسلام، بل هي خطر عليه. في السياق نفسه، عارض زين العابدين، لاحقاً، مشاركة العرب في الجهاد الأفغاني ضد الروس، لأن الأكثرية الساحقة من الجماعات الأفغانية تتبع مذاهب غير صافية العقيدة، وأنهم لو نجحوا، فإن دولتهم ستكون سنداً لتيار الابتداع والانحراف في العقيدة.

أُبعِدَ محمد سرور من السعودية في العام ١٩٧٣، لأنه ـ كما قيل ـ أكثر الحديث في السياسة، الأمر الذي أزعج زعماء الإخوان المسلمين والحكومة في الوقت نفسه. ويقول سرور إن إبعاده يرجع إلى خلافه مع الإخوان وخرقه التزاماً بعدم إقامة تنظيم محلّي: «كان مناع قطّان يلتزم مع الدولة بألّا يكون للإخوان أو الإسلاميين نشاط مع أهل البلد، وقال لي إن وجودك بهذا البلد يضرّنا، وأنا مع خروجك، وذلك في معركة حامية دارت بيننا، ثم جاءتني الأخبار المؤكدة بهذا، حتى إن أحد المسؤولين قال إنني لم أسئ إليهم، ولكن المسؤول عني مؤتمن عندهم، وطلب من المسؤولين إخراجي، وهم يسمعون طلبه، وكان ذلك وقت خروجي، ولا أدري إن كان السبب في ذلك هو نمو التيار الذي سمّي بالسروري أم لا»[٢٩].

أعتقد أن محمد سرور استعاد صلاته بأنصاره السعوديين في وقت ما خلال العام ١٩٧٦ أو بعده، أثناء إقامته في الكويت. فقد شهدت هذه الفترة انفراجاً كبيراً في الوضع الأمني، وصار بوسع السعوديين الحصول بسهولة على جواز سفر بدون تدقيق أمني أو تراخيص مسبقة، كما كان الأمر خلال عهد الملك فيصل الذي قتل في آذار/ مارس ١٩٧٥.

وأشير في هذه المناسبة إلى أن الكويت كانت تمثل في تلك الفترة مصدر دعم وتأثير كبير في التيار الديني الجديد في السعودية، بكل فروعه (عَنيتُ الإخوان والسروريين، وقبل ذلك مجموعة جهيمان العتيبي)[٣٠].

بعث الاتجاه السروري روحاً جديدة في التيار الديني السلفي، وفرض عليه أجندات حركية[٣١]. خلال التسعينيات أصبح الصراع الداخلي، والصراع ضد الخصوم، همّاً شاغلاً التيار الديني. ولم يقتصر الأمر على الحركيين والجيل الجديد، فقد نجح هؤلاء في سحب كبار رجال الدين والمجموعات التقليدية إلى الصراع أيضاً. استعمل السروريون الشباب طريقة بسيطة لجعل هؤلاء يخدمون أجنداتهم: كانوا يوجهون أسئلة ذات جواب بديهي، أو محرج، فيجيب الشيخ عنه ظنّاً بأنه يدافع عن حياض الدين، أو

---

(٢٩) وَرَدَ في: عبد الواحد الأنصاري، «محمد سرور: كنت جزءاً من «الإخوان» في القصيم... ومناع قطان شارك في ترحيلي،» **الحياة**، ٣١/ ١٠/ ٢٠١٣، <http://alhayat.com/details/566878>، نقلاً عن حديث تلفزيوني لزين العابدين.

(٣٠) لاكروا، زمن الصحوة: **الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية**، ص ١٢٩.

(٣١) انظر بهذا الصدد: خالد المشوح، **التيارات الدينية في السعودية** (بيروت: دار الانتشار العربي، ٢٠١٢)، ص ١٠٨.

خشية أن يتهم بالمساومة والسكوت عن الحق. وكان الجواب يستعمل على نطاق واسع كدليل على تأييد الرجل لدعوة أو برنامج محدد. وفي بعض الحالات كان رجال الدين يرغبون في التقرب من مجموعات الشباب هذه، ظنّاً أنها يمكن أن تتحول إلى تابع لهم، ولهذا لم يبخلوا عليهم بالآراء والتصريحات والبيانات التي تلبّي رغباتهم؛ وفي كثير من الحالات كانت هذه الآراء والفتاوى تستعمل في دعاوى سياسية ضد الحكومة، أو ضد رجال دين منافسين.

أبرز الاجتياح العراقي للكويت في العام ١٩٩٠ التيارَ السروريَّ كقوة ضاربة. الجدالات التي رافقت الحدث، حول: كفاءة الدولة، العلاقة مع الولايات المتحدة، دعوات الإصلاح السياسي التي أطلقتها شخصيات وطنية، وظهور الحركة النسائية إلى العلن للمرّة الأولى؛ كلها تحولت عند السروريين إلى دليل يؤكد صدق المسلّمة الرئيسية التي بنوا عليها خطابهم السياسي، أي المؤامرة الدولية التي تستهدف ـ في نهاية المطاف ـ السيطرة على الجزيرة العربية، بلاد الحرمين كما يسمّونها. جرى شرح هذه المقولة في عشرات من الخطب التي وُزِّعَت آلاف النسخ من تسجيلاتها عبر شبكات منظمة في مختلف مدن السعودية، ثم عرضها الشيخ سفر الحوالي، الذي يوصف بأنه الزعيم الديني للتيار، في رسالة مطوّلة وجّهها إلى هيئة كبار العلماء، حملت عنوان كتاب **كشف الغمة عن علماء الأمة**، وطبعت لاحقاً بعنوان **وعد كيسنجر**[٣٢].

استاءت الحكومة بطبيعة الحال من كثافة الكلام السياسي في المساجد والحلقات الدينية. لكن لم تكن شديدة القلق، طالما بقي الكلام موجهاً إلى الخارج. بالنسبة إلى كبار المسؤولين، لم يكن التنديد بالمؤامرة الدولية على الإسلام، مبعثاً للسعادة، لكنه أيضاً لم يكن مخيفاً.

لكن الأمر لم يبق على هذا الحال. بعد نهاية الموجة الرئيسية، ولا سيَّما بعد الانسحاب العراقي من الكويت في العام ١٩٩١ بدأت الأسئلة تتخذ منحىً آخر، تركز هذه المرة على سؤال: لماذا عجزنا عن مواجهة العراقيين، ولماذا اضطررنا إلى الاستعانة بالقوات الأمريكية؟ بعبارة أخرى: ما هي أوجه التقصير، ومن المسؤول عنه، وماذا يجب أن نفعل كي نتجنب تكرار هذا الحدث الأليم؟

---

(٣٢) سفر بن عبد الرحمن الحوالي، **كشف الغمة عن علماء الأمة** (١٩٩١)، <http://www.saaid.net/warathah/safar/sf8.zip>.

ستقود أسئلة كهذه بالضرورة إلى مناقشة سياسات الدولة وكفاءتها كمؤسسة وكأشخاص. وهذه هي النقطة التي أثارت قلق النخبة السياسية، وحملتهم على فعل ما كان يعتبر ـ قبلئذ ـ مغامرة غير مأمونة العواقب؛ أعني اعتقال رجال الدين الحركيين، وقمع التيار الديني الذي بدا أنه أصبح عصيّاً على التوجيه والسيطرة.

منذ زمن طويل نسبياً، ورثت مدينة بريدة عاصمة القصيم، مكانة الدرعية كمركز للدعوة السلفية. لهذا اتّسم الحراك السياسي فيها بأهمية خاصة، نظراً إلى تأثيره المشدّد في التيار الديني في جميع مناطق البلاد. في آب/ أغسطس ١٩٩٤ شهدت هذه المدينة أضخم تظاهرة شعبية في تاريخ السعودية الحديث، انضمّ إليها أيضاً مئات من سكان العاصمة الرياض والمدن الأخرى. وكان دافعها هو الأنباء التي راجت عن استدعاء الشرطة عدداً من رجال الدين الحركيين، واعتقال عدد من منظمي النشاطات الدينية في المدينة.

حسمت الحكومة أمرها، واعتقلت مئات من ناشطي الإخوان والسروريين، بمن فيهم أبرز شيوخهم وزعمائهم[٣٣]. جرت تحركات قليلة، لكن سرعان ما انكمش بقايا الناشطين على أنفسهم، واختفت معظم النشاطات الأهلية. بعد أسابيع قليلة، بدا أن الناس انصرفوا إلى حياتهم العادية، وأن مساندتهم السابقة لرجال الدين لم تكن موقفاً ثابتاً أو نهائياً.

تثير مثل هذه الصدمة أسئلة كثيرة، أفترض أن بعضها سيكون من نوع الزلازل الارتدادية، التي تركز على نقد الذات ومساءلتها أكثر ممّا تهتم بنقد الغريم. لكن في مجتمع محافظ مثل السعودية، فإن تساؤلات كهذه ستدور في الخفاء، بين الأقران ورفاق العمل السابقين. سيستمر الوضع على هذا النحو حتى أواخر العام ١٩٩٩، حين أطلق سراح المعتقلين، الذين بدا أن فترة السجن قد «أقنعتهم» بالحاجة إلى تغيير أهدافهم المعلنة وطريقة تعبيرهم عنها.

أشرتُ في مقال آخر إلى التغيرات العميقة التي شهدها المجتمع السعودي خلال النصف الثاني من التسعينيات، ولا سيَّما بسبب دخول الإنترنت، واتساع هامش حرية الصحافة، واتجاه البلد بشكل عام إلى الانفتاح ـ ثقافياً ـ على الخارج بعدما كانت مرتابة

(٣٣) Mansoor Alshamsi, *Islam and Political Reform in Saudi Arabia* (New York: Routledge, 2010), p. 126.

ومترددة في السنوات الماضية. تعزّز هذا الاتجاه بعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ التي وضعت الحركة الدينية السعودية بمجملها في قفص الاتهام.

برزت وسط ظروف الارتباك هذه دعوة جديدة إلى التحرر من التقاليد الدينية والحركية التي سادت حتى الآن، اتخذت مسارين:

ـ مسار يدعو إلى خطاب ديني جديد، يركز على قضايا العدالة الاجتماعية والحقوق المدنية.

ـ ومسار رافض جذرياً للتوجهات الحركية، يدعو إلى إصلاح تدريجي في الثقافة والمؤسسات الدينية الرسمية، متصالح تماماً مع الدولة.

رابعاً: العوامل التي تحدد مستقبل الإسلام السياسي في السعودية

كما أشرت في بداية المقال، فإن فهم ديناميات التحول في مجتمع سياسي، يتوقف على تحليل حركة العوامل التي تسهم جميعاً في إنتاج المشهد وإعادة إنتاجه:

١ ـ الدولة، الاقتصاد السياسي، وموقف الحلفاء

لا أظن أن أحداً يجادل في أهمية دور الدولة، ولا سيَّما في بلد مثل السعودية، كأبرز العوامل المؤثرة في التحولات الاجتماعية والسياسية. يعتمد هذا على حقيقة كون الاقتصاد الوطني يعتمد بشكل كامل تقريباً، على الإنفاق الحكومي المتأتّي من إيرادات البترول، التي أسهمت في العام ٢٠١١ مثلاً بـ ٩٢,٥ بالمئة من إيرادات الميزانية العامة[٣٤].

يوصف النظام الاقتصادي في الدول النفطية العربية بأنه ريعي. الفرضية الأولية في هذا الوصف أن هيمنة الدولة على مصادر نفطية ضخمة، تُرسي أرضية لنظام تسلّطي، تتمحور سياساته الاقتصادية حول توزيع المال وتخصيص المنافع المادية، وليس الإنتاج والتنمية المتوازنة. يغني توفّر مصادر مريحة للثروة الحكومة عن فرض ضرائب، أو أي مصادر أخرى، تجعل المجتمع في مركز قوة. كما يمكنها من التحكم في تحديد

---

(٣٤) التقرير السنوي الثامن والأربعون: أحدث التطورات الاقتصادية (الرياض: مؤسسة النقد العربي السعودي، ٢٠١٢)، ص ٢٤، <http://www.sama.gov.sa/ReportsStatistics/ReportsStatisticsLib/5600_R_Annual_Ar_48_2013_02_19.pdf>.

الشرائح التي سيسمح لها بالحصول على مصادر قوة ـ مادية غالباً ـ وتلك التي ستبقى في الهامش، الأمر الذي يخلق نوعاً من العلاقة العمودية بين الدولة والمجتمع، تبدأ من مجموعة صغيرة ومنغلقة إلى حدٍّ ما في قمة الهرم. تثبط سهولة الحصول على المال الجهود الضرورية لخلق تنمية فعّالة، أو توسيع قاعدة الإنتاج الوطني، أو بروز قوى اجتماعية تستمد قوتها من مصادر خارج إطار الدولة والتقاليد الرسمية، التي تحكم تخصيص المنافع(٣٥).

ثمة جدالات جدية حول سلامة الاستنتاجات القائمة على أرضية نظرية الريع(٣٦). لكن مقولاتها جلية في الواقع السياسي السعودي بما يغني عن الجدال. نعرف تماماً أن سبع خطط تنمية خمسية بين عامي ١٩٧١ ـ ٢٠٠٥ لم تؤد إلى توسيع قاعدة الإنتاج، ولا استئصال الفقر، ولا أرست نظام تنمية متوازنة بين المناطق، ولا أتاحت فرصة للمشاركة الشعبية في الشأن العام(٣٧). لا تزال الثروة الوطنية تستعمل بشكل واسع لأغراض سياسية مؤقتة. في آذار/ مارس ٢٠١١، ردت الحكومة على دعوات إلى التظاهر، بإصدار حقيبة تمويل ضخمة، تتضمن تخصيص ٢٥٠ مليار ريال لإنشاء نصف مليون وحدة سكنية، صرف راتب شهرين لكل موظفي الدولة والمتقاعدين والمسجلين في نظام الضمان الاجتماعي، صرف مكافأة شهرين لجميع طلاب الجامعات، استحداث ٦٠ ألف وظيفة عسكرية جديدة في وزارة الداخلية، منح العاطلين من العمل ٢٠٠٠ ريال شهرياً، زيادة القروض السكنية بنسبة ٧٥ بالمئة، تخصيص ١٦ مليار ريال لمشاريع جديدة لوزارة الصحة، تخصيص ٥٠٠ مليون ريال لترميم المساجد، ٢٠٠ مليون لجمعيات تحفيظ القرآن، ٣٠٠ مليون ريال لدعم مكاتب الدعوة والإرشاد، و٢٠٠ مليون ريال لدعم هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. واعتبر الملك عبد الله هذه الحقيبة الضخمة مكافأة للذين «وقفوا ديانة للرب عزّ وجل، وجعلوا كلمة الله هي العليا، في مواجهة صوت الفرقة ودعاة الفتنة»(٣٨).

---

(٣٥) خلدون حسن النقيب، **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية: من منظور مختلف**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي؛ محور «المجتمع والدولة»، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ١٢٣.

(٣٦) على سبيل المثال، انظر: Robert Springborg, «GCC Countries as «Rentier States» Revisited,» *The Middle East Journal*, vol. 67, no. 2 (Spring 2013).

(٣٧) انظر بهذا الصدد: مقالات وكيل وزارة المالية السابق، عبد العزيز الدخيل، في موقع جريدة الشرق الإلكتروني، <http://www.alsharq.net.sa/author/aaldakhil>.

(٣٨) «اعتماد الحد الأدنى لرواتب العاملين في الدولة بـ ٣ آلاف ريال.. وصرف ٢٠٠٠ ريال شهرياً للباحثين عن العمل،» **الاقتصادية** (١٨ آذار/ مارس ٢٠١١)، <http://www.aleqt.com/2011/03/18/article_516127.html>.

يتّضح من تصريحات المسؤولين المتكررة أنهم يقفون بصرامة ضد الإسلام السياسي كفكرة، وضد الأشخاص والمنظمات التي تتبنى دعوة سياسية في إطار ديني[٣٩]. وقد اتضح هذا التوجه بصورة أجلى بعد الثورة المصرية. في واقع الأمر لم تتردد الحكومة السعودية، في الماضي والحاضر، في التعامل مع المنظمات السياسية الدينية الأجنبية، شرط أن لا تسعى لنفوذ داخل السعودية، كما أنها تمنع بحزم وصراحة أي نشاط سياسي منظم في داخل البلاد، في إطار ديني أو غيره. وقد أظهرت النخبة السعودية كفاءة لافتة في استعمال المخصصات المالية والإعلام والإجراءات الأمنية، والتقريب والاستبعاد من محيط النخبة، بشكل متوائم، لإضعاف خيارات المجموعات المستهدفة أو تقويتها، وأحياناً تفكيكها، أو تغيير أولوياتها. وقد طبقت هذه السياسة مع الإخوان المسلمين والسروريين والحركيين الشيعة والإصلاحيين الليبراليين. والواضح أنها نجحت حتى الآن في إضعافهم، أو تغيير انشغالاتهم.

بعد أحداث أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، أمست الولايات المتحدة الأمريكية شريكاً مباشراً في هذا التوجه. ونعرف أنها مارست ضغطاً شديداً على الحكومة السعودية لتفكيك البيئة الاجتماعية لجماعات الإسلام السياسي ومصادر تمويلها. وتشدد واشنطن على أن العنف الذي تمارسه منظمات دينية، يستمد مبرراته من العقائد السلفية المتشددة، كما أنه يحصل على دعم مالي وبشري من أشخاص سعوديين، وأن الحكومة السعودية ـ لهذا السبب ـ شريكة في تحمل المسؤولية عن الأضرار التي يتعرض لها المواطنون الأمريكان على يد الإسلاميين المتشددين.

ومنذئذ نفذت الحكومة إجراءات عديدة ومتواصلة لتحقيق هذه الغاية، تضمّنت تعديل مناهج التعليم التي سبق أن شارك في وضعها حركيون إسلاميون، وإقالة جميع الحركيين البارزين من وظائفهم الحكومية، واشتراط الفحص الأمني للموافقة على

---

(٣٩) في افتتاح مهرجان الجنادرية قال نجل الملك، الأمير متعب: «لو رجعنا قليلاً إلى ما قال سيدي خادم الحرمين الشريفين في الحوارات، وخصوصاً حوارات الأديان وما كان يسعى إليه ـ حفظه الله ـ بأن لا يدخل الدين في السياسة». انظر: عليان العليان، «استقبل ضيوف الجنادرية نيابة عن خادم الحرمين الأمير متعب بن عبد الله: الملك حريص على أن يكون معكم ويبلغكم السلام فرداً فرداً،» **الرياض**، ٧/ ٤/ ٢٠١٣، <http://www.alriyadh.com/2013/04/07/article823956.html>.

انظر أيضاً: «تصريحات ولي العهد السابق الأمير نايف الذي وصف الإخوان المسلمين بأنهم «أصل البلاء» وترجع هذه التصريحات إلى العام ٢٠٠٢،» **السياسة**، ٤/ ٨/ ٢٠١٣، <http://www.al-seyassah.com/atricleview/tabid/59/smid/438/articleid/255562/reftab/59/default.aspx>.

قبول المرشحين لوظائف دينية وتعليمية. كما تم إغلاق الجمعيات الخيرية، ومراقبة أي مصادر محتملة لتمويل الجماعات السياسية.

ومنذ العام ٢٠٠٥ تبنّى الملك عبد الله سياسة، يصفها الإسلاميون بالتغريبية، وبينها خصوصاً تمكين النساء من العمل، وابتعاث آلاف الطلبة للدراسة في الجامعات الغربية. سياسياً، يُنظر إلى هذه الإجراءات كعلامة على ضعف تأثير رجال الدين، وعدم تحرّج الحكومة من استعداء الحركيين، كما كان الأمر في الماضي. وفي تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٣ نظّم ٢٠٠ من رجال الدين زيارة إلى الديوان الملكي بغرض الضغط لمقابلة الملك[٤٠]، لكن الديوان اكتفى بتكليف مسؤول ثانوي، في ما يبدو، لتسجيل طلباتهم، ولم يسمح لهم بلقاء أي مسؤول بارز. ثم جرت محاولات مماثلة خلال هذا العام (٢٠٠٥) والعام السابق، وانتهت إلى النتيجة نفسها.

ولم تتوقف الولايات المتحدة عن تأكيد موقفها، القائل إن على السعودية أن تبذل جهداً مستمراً لتفكيك البنية التحتية للتشدد الديني. ويشكّل هذا الموقف المعلن عامل ضغط شديد على الرياض، الحريصة على صيانة الثقة المتبادلة مع واشنطن، حليفها الرئيسي والتاريخي.

٢ ـ المجتمع، الثقافة السياسية، والحوادث العشوائية

لولا حريق مدرسة البنات بمكة المكرمة في آذار/ مارس ٢٠٠٢ الذي قتل فيه ١٤ فتاة، لاتخذت الأمور مساراً مختلفاً عمّا آلت إليه بالفعل. إنه حادث وقع بمحض المصادفة، لكنه غيّر مسارات ومصائر. خلال الشهور القليلة التي سبقت الحريق، كان عدد من رجال الدين ومسؤولين حكوميين، يبحثون عن سبيل لتلافي صِدام محتمل بين الدولة والتيار الديني، كأحد التبعات المحتملة لأحداث أيلول/ سبتمبر في العام السابق (٢٠٠١).

كان من بين الأفكار المطروحة مثلاً تعاون الطرفين في تفكيك البيئات الاجتماعية التي يعتقد أنها ملاذات لأعضاء «القاعدة». وفي المقابل تلتزم الحكومة بعدم اعتقال رجال الدين أو تفكيك المؤسسات الدينية المستقلة، كما طلب الأمريكان. لا ندري إن كانت هذه النقاشات ستؤدي إلى أي نتيجة على الإطلاق.

(٤٠) مهنا التميمي، «الشيخ العمر يكشف عن أسباب زيارة ٢٠٠ من الدعاة للديوان الملكي بحدة،» سبق (جريدة إلكترونية)، ٢٢/ ١٠/ ٢٠١٣، <http://sabq.org/e3gfde>.

لكننا نعلم أن الشيخ سفر الحوالي، الذي يُنظَر إليه كزعيم روحي للتيار السروري، ساعد في أوقات لاحقة على إقناع أعضاء في «القاعدة» بتسليم أنفسهم مقابل ضمانات محددة[٤١]. وكان هذا أحد الموضوعات التي نوقشت يومئذ، ويدل على أن التيار كان جاداً في إنجاح الحوار.

بسبب حريق المدرسة، ألغت الحكومة الاستقلال الإداري لتعليم البنات، الذي كان وقتئذٍ أحد المواقع الحصينة والمؤثرة للتيار الديني، ويتبعه يومئذ نحو ١٠,٦٠٠ مدرسة. أثار هذا القرار ضجة عارمة في الوسط الديني، وزاد تسميم الأجواء التي كانت في الأصل متأزمة، وأدى إلى إفشال النقاش المذكور، واتجاه الطرفين إلى صراع مفتوح، لا تزال تداعياته مستمرة حتى اليوم.

لكن مثل هذه الحوادث العشوائية ما كانت لتترك أثراً بالغاً كالذي شهدناه، لولا توافر الاستعداد المسبق في المجتمع، لتقبل إجراءات كالتي اتخذتها الحكومة. هذا يقودنا إلى العاملين الرابع والخامس، أي المجتمع وثقافته السياسية. وأميل إلى أن دور المجتمع ـ في الظرف المنظور خصوصاً ـ ينبغي تفسيره بصورة عكسية، أي عدم الاهتمام الذي لا يشير إلى «موقف» بل إلى «لا موقف».

نستعيد هنا التقسيم الثلاثي للثقافة السياسية الذي اقترحه ألموند وفيربا، وأشرنا إليه في بداية الفصل. إن تعزيز المشاركة الشعبية في الشأن العام هو إحدى المسؤوليات الأولية لأي جماعة سياسية، سواء كانت في السلطة، أو في الشارع. كما إن توعية الجمهور بحقه ودوره وشراكته في صناعة المشهد السياسي، هو إحدى المقدمات الضرورية كي يمارس المجتمع هذا الدور. لا أقصد هنا المفهوم الشعبوي الذي يتعامل مع المجتمع كتابع سلبيٍ للدولة أو المجتمع، بل المفهوم الديمقراطي الذي يعتبر أن المجتمع «صاحب حق» في تكوين رأي يعبّر عنه علناً، ويسهم من خلاله في تشكيل المشهد السياسي[٤٢].

واقع الأمر أنه لا الدولة، ولا الجماعات الدينية، اهتمت بتوعية المجتمع السعودي بدوره كشريك. تفضل الحكومة مجتمعاً «مطيعاً»، يشكر إن أُعطي، ويصبر إن مُنع.

---

(٤١) «السعودية: الحوالي رافق تسليم المطلوب ١٩،» العربية (٢٨ حزيران/ يونيو ٢٠٠٤)، <http://www.alarabiya.net/articles/2004/06/28/4667.html>.

(٤٢) حول الفارق بين الخطاب السياسي الشعبوي ونظيره الديمقراطي، انظر: Chantal Mouffe, *Politics and Passions* (London: Centre for the Study of Democracy, 2002).

ويجري تصوير هذه العلاقة بلغة دينية أحياناً، كما يرد مثلاً في نصّ بيعة الناس للملك التي تشمل «الطاعة في المنشط والمكره»، أي في كلّ الأحوال(٤٣).

يقود هذا الميل الحكومة بشكل طبيعي إلى رعاية التقاليد التي تؤكّده، وإلى الشرائح الاجتماعية التقليدية التي تسلّم به كعنصر نشط في ثقافتها السياسية. تعتبر تلك التقاليد والطبقات الاجتماعية التي تتبناها عامل تثبيت للاستقرار، ولا سيَّما في ظروف الأزمة، وهو ما أشار إليه أيضاً صمويل هنتينغتون (عام ١٩٦٧)، الذي كان مهتماً بملاحظة عوامل الاستقرار في المجتمعات التي تمر بتحولات سياسية أو اقتصادية(٤٤).

كانت فكرة الطاعة أيضاً محور خطاب الجماعات الدينية للجمهور؛ لكن بمنظور مختلف، يركز على الوحدة الشعورية والثقافية بين أهل الإيمان. وقد لاحظت في دراسة سابقة أن الثقافة الدينية التقليدية، تتمحور حول الواجبات والتكاليف، وليس الحقوق. ولهذا فهي تغفل كلياً الحقوق المدنية للأفراد وللمجتمع ككلّ(٤٥). لا يتحدث الخطاب الديني السعودي عن حقوق فردية أو مدنية، ولا عن المواطنة باعتبارها أساساً للعلاقة بين أفراد المجتمع، أو بينهم وبين الدولة. كما لا يتحدث عن استقلال الفرد، وكفاءته الذهنية والروحية، و ـ بناء عليه ـ كونه صاحب حق في الاختيار المنفرد لأولوياته ونمط حياته، أو كونه شريكاً في تقرير حاضر ومستقبل المجتمع السياسي الذي ينتمي إليه.

تدعو الجماعة الدينية جمهورها كي يكونوا «على قلب رجل واحد»، مصغين إلى أوامر الله ونواهيه، التي تصل إليهم عبر العلماء بالدين، الحافظين لشريعة سيد المرسلين. لهذا السبب، فإن جمهور الجماعة الدينية لا يرى لنفسه دوراً يقرّره بنفسه، حين ينشب الصراع بينها والدولة. والجماعة نفسها لم تستطع في ظروف كالتي مرت بها في السعودية، أن تدعو جمهورها إلى القيام بأفعال محددة، فهذا من شأنه أن يدخلها في صراع باهظ التكلفة مع الحكومة. في واقع الأمر، كانت جماعات الإسلام السياسي السعودية حذرة جداً من دخول الجمهور في ميدان الصراع. وقد لاحظت أن الكثير

---

(٤٣) المادة السادسة، الباب الثاني من **النظام الأساسي للحكم في السعودية**.

(٤٤) Daniel E. Price, *Islamic Political Culture, Democracy, and Human Rights* (London: Praeger 1999), p. 14.

(٤٥) توفيق السيف، «مكانة العامة في التفكير السياسي الديني،» مدونة توفيق السيف (٢٩ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٣)، <http://talsaif.blogspot.com/2013/09/blog-post_2601.html>.

من أدبياتهم تدعو الناس إلى القيام بواجب الاحتساب وإنكار المنكر، لكنها تصرف استهدافات هذه الدعوة إلى التنافس الأيديولوجي، وليس إلى المطالبة بالحقوق المدنية.

زبدة القول، إن المجتمع السعودي الذي تغلب عليه الميول الدينية، لم يكن نصيراً نشطاً للجماعات الدينية حين تصارعت مع الدولة، لأن الثقافة السياسية الموروثة، مثل الثقافة التي تبنتها ونشرتها تلك الجماعات، تميل إلى تكريس النسق الثاني، بحسب تقسيم ألموند وفيربا المشار إليه في أول الفصل، أي «الثقافة المنفعلة» (Subject) حيث يميل الفرد إلى التضامن مع الجماعات الفاعلة، لكنه لا يرى لنفسه دوراً، أو لا يرى أن مساهمته ستكون مؤثرة في مجريات الأحداث[٤٦].

تتشكل الثقافة السياسية لمجتمع معين بتأثير عوامل عديدة، من بينها التقاليد والقيم، الذاكرة التاريخية، الهموم والتطلعات والدوافع، وأخيراً الأحاسيس، أي مصادر الفرح والألم، والتصويرات الرمزية لمجموع هذه العوامل. يتجسد تأثير هذه العوامل في **ثلاثة** جوانب[٤٧]: **ذهني**، معرفة الأفراد ووعيهم بالنظام السياسي؛ **شعوري**، الموقف العاطفي تجاه النظام؛ **قيمي**، كيف يحكم الأفراد على النظام.

تؤثر الثقافة السياسية لأي مجتمع في علاقة أعضائه بحكومتهم. تحدّد صورة الدولة في أذهانهم كيفية فهمهم لها (حكومة تمثّلنا أو حكومة تسيطر علينا)، مشاعرهم تجاهها (حب أو كره، تعاطف أو ارتياب)، وتقييمهم لأدائها (دون المتوقع أو مطابق له أو أفضل منه، مساعد لمصالح الجماعة أو معيق)... إلخ.

أحمّل الجماعات الدينية جانباً من المسؤولية عن سلبية المجتمع، نظراً إلى ما ألاحظه من حيوية العلاقة بين تنظيم «القاعدة» وأنصاره، الذين هم في البيئة الاجتماعية نفسها التي تنشط فيها الجماعات الدينية الأخرى. تدعو «القاعدة» أنصارها إلى الفعل المباشر ضمن مسارات محددة، سواء أفلحوا في الاتصال بقيادة التنظيم أم أخفقوا. وخلال العقدين الماضيين، حافظ السعوديون على موقعهم كأبرز داعم للتنظيم بالأعضاء والتمويل، وهو ما يدل على توافر القابلية في المجتمع السعودي، أو على

---

(٤٦) لمقارنة سريعة بين ثلاثة أنواع من التضامن، انظر: Moataz A. Fattah, «Almond and Verba: The Civic Culture: Types of Political Culture and How it Affects the Political System,» CMU (2002), <http://www.chsbs.cmich.edu/fattah/courses/cp/civiccult.htm>.

(٤٧) Kavanagh, *Political Culture*, p. 11.

الأقل شريحة منه، للتحرر من الثقافة السلبية الموروثة، لو حصل على توجيه ملائم يعزّز ميله إلى المشاركة.

خامساً: مجتمع يعيد اكتشاف نفسه

كانت السعودية بين أواخر البلدان العربية التي انفتحت على تيار التحديث، ولا سيَّما في مجالي الاتصال والمعلومات. تأخر دخول خدمة الاتصال الخلوي والإنترنت حتى أواخر القرن المنصرم. لكنها توسعت بشكل خرافي خلال السنوات العشر التالية. وتُعتبر السعودية اليوم أسرع أسواق المنطقة نمواً في مجال الكمبيوتر والإنترنت والاتصالات. وطبقاً لتقارير رسمية، فقد ارتفع عدد مستخدمي الإنترنت من نحو مليون في العام ٢٠٠١ إلى ١٦,٤ مليون في منتصف العام ٢٠١٣، أي أن ٥٥,٤ بالمئة من سكان السعودية متّصلون بشبكة المعلومات الدولية[٤٨].

وتقول شركة «كونكت ادز» إن ٣ ملايين سعودي يستخدمون شبكة التواصل الاجتماعي «تويتر»، يكتبون نحو ٥٠ مليون تغريدة شهرياً، وهو الرقم الأعلى في الشرق الأوسط. وقد تضاعف استخدام «تويتر» في السعودية ثلاثين مرة بين عامي ٢٠١١ ـ ٢٠١٢؛ وهو من أعلى المعدلات في العالم[٤٩].

تشير هذه الأرقام إلى تحوّل عميق يمر به المجتمع السعودي، يتضمن ـ للمرة الأولى في تاريخه ـ ممارسة عامة الناس لحقهم في التعبير عن رأيهم، الأمر الذي يجعلهم طرفاً مؤثراً في تشكيل المشهد. صحيح أن التيار الديني لا يزال قوة مؤثرة في الرأي العام، لكن الصحيح أيضاً أن السعوديين، ولا سيَّما الجيل الجديد، لم يعد مستمعاً سلبياً. سألني يوماً أحد الباحثين الأجانب عمّا يجذبني ـ كسعودي ـ إلى الإنترنت، فقلت له: إنني أشعر برابطة روحية تتشكل تدريجياً في العالم الافتراضي. ألتقي يومياً بعشرات الناس، من مدن وخلفيات

(٤٨) «٥٢ مليون اشتراك في الاتصالات المتنقلة بنهاية النصف الأول لعام ٢٠١٣م،» **النشرة الإلكترونية لهيئة الاتصالات وتقنية المعلومات**، العدد ١٦ (أيلول/ سبتمبر ٢٠١٣)، <http://www.citc.gov.sa/arabic/mediacenter/newsletter/documents/pr_enl_016.pdf>.

(٤٩) ياسمينة رياض، «السعودية تحتوي على ١٣ مليون مستخدم للإنترنت ورقم شهري خيالي لعدد التغريدات على تويتر،» أي تي بي نت (٢ أيار/ مايو ٢٠١٣)، <http://www.itp.net/arabic/593151#.unfe8hcegrv>.

وانتماءات وطبقات مختلفة، نتحاور بلغة متقاربة ونشكّل معاً فهماً جديداً لذواتنا كأفراد ولمجموعنا كسعوديين. هذه الشيء ما كان ممكناً تخيّل حدوثه قبل عقد من الزمن.

حتى أواخر القرن المنصرم، ما كنا نستطيع الحديث عن «رأي عام سعودي»، لأننا ببساطة ما كنا قادرين على توصيفه وقياسه. فالرقابة المشددة على الصحافة، والفواصل الثقافية بين أطياف المجتمع، وهيمنة الدولة على المنابر العامة، تجعل من العسير اعتبار ما يقال هنا أو هناك رأياً عاماً، أو تمثيلاً للرأي العام. في الوقت الحاضر ثمة إجماع بين الكتّاب السعوديين على أن الإنترنت وشبكات التواصل الاجتماعي، ولا سيَّما «تويتر»، تقدم صورة واضحة عن توجهات الرأي العام. خلال العامين الماضيين خصوصاً، لم تخلُ صحيفة محلية، في أي يوم تقريباً، من إشارة إلى قضايا مثارة في شبكات التواصل الاجتماعي. كما أن معظم البرامج الحوارية في القنوات التلفزيونية التي يملكها سعوديون، أو الموجّهة إلى السعودية، تعتمد على ما ينشر في تلك الشبكات، كمحدد لموضوعاتها أو نقاط اهتمامها. وفي تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٣، كان «تويتر» ميداناً لحملة شعبية شارك فيها ما يصل إلى مئة ألف سعودي دعماً لحقوق المرأة، الأمر الذي اضطر عدداً ملحوظاً من رجال الدين، الذين عرفوا بمعارضة هذا الدعوة، إلى الوقوف جانباً. كما أعلن شيوخ آخرون تأييدهم للحملة(٥٠). هذا مثال واحد فقط عمّا يمر به المجتمع السعودي من تحولات. وثمة أمثلة أخرى كثيرة، شهدناها خلال الفترة ٢٠١٢ ـ ٢٠١٣، تؤكّد هذه الدعوى. وتتضمّن حملات للضغط على هيئات حكومية وأخرى دينية، نعلم أنها أدّت إلى تغيير في السياسات أو الممارسات.

كشف لنا الحراك الجماهيري الواسع في إطار الربيع العربي، حقائق جديدة في الواقع العربي، يتحكم كل منها في تشكيل جزء من صورة التحولات المتوقعة على المدى القصير والمتوسط. أبرز هذه الحقائق هي أن الجمهور العام، ولا سيَّما جيل الشباب المتعلم، هو الذي صنع الثورة، واستخدم فيها وسائله الخاصة، لا الوسائل المتعارفة بين التنظيمات السياسية والدينية التقليدية.

---

(٥٠) خلال الفترة من ١٠ تشرين الأول/ أكتوبر ـ ٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٣ سجّلت ٧٣٤,٧١٢ تغريدة على وسم #قيادة_٢٦ أكتوبر الذي أطلقته الناشطات لدعم الحملة. انظر: «#قيادة_٢٦ أكتوبر»، <http://topsy.com/s?q=%23%d9%82%d9%8a%d8%a7%d8%af%d8%a9_26%d8%a7%d9%83%d8%aa%d9%88%d8%a8%d8%b1&window=m&type=tweet>.

تفاعل المجتمع السعودي، ولا سيَّما الجيل الجديد، مع التحولات التي جرت في الوطن العربي منذ أواخر العام ٢٠١٠ بشكل مثير للانتباه. طبقاً لأحد التقارير، فقد بلغ عدد التغريدات باللغة العربية حول مصر بين ٣٠ حزيران/ يونيو حتى ١٧ آب/ أغسطس ٢٠١٣ نحو ٣,٢ مليون، جاء ٨٤,٤ بالمئة منها من السعودية. هذا الفعل، رغم كونه محصوراً في العالم الافتراضي، فإنه يشير بالتأكيد إلى تحول متعاظم في الثقافة السياسية للمجتمع السعودي، أو على الأقل للشريحة العمرية بين ٢٤ ـ ٣٥ سنة التي تشكل أغلبية مستخدمي «تويتر» السعوديين؛ وهو تحول من النسق الانفعالي، إلى النسق المشارك.

نعلم أن شروط العالم الافتراضي مختلفة عن نظيره الواقعي. ولذا لا نعدّ التطوّر ضمن حدود العالم الافتراضي دليلاً على تحولات مماثلة في الواقع. لكننا نعدّه مؤشراً على بداية تحول فعلي في ذهنية الناس ونظرتهم إلى أنفسهم والعالم المحيط. ويدعم هذه الحجة الأحداث التي شهدتها البلاد فعلاً، ولا سيَّما خلال العامين ٢٠١١ ـ ٢٠١٢، وبينها عدد من الاعتصامات والتظاهرات والوقفات الاحتجاجية، معظمها صغير الحجم، محدود المطالب، لكنه دليل على أن التحول المدعى يأخذ مجراه. ومن الأمثلة الحديثة على هذا المنحى، تطوع ٦٠ محامياً في تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٣ لمجابهة وزارة العدل، في دعوى أقامتها ضدّ ثلاثة من زملائهم، شنّوا حملة في «تويتر» تتّهم الوزارة بالتخلف والفساد الإداري. وهذه أوّل حادثة من نوعها في تاريخ السعودية الحديث.

يظهر تحول الثقافة السياسية أيضاً في طبيعة الانشغالات والمطالب التي قفزت إلى الدرجات العليا من سلّم أولويات السعوديين؛ وبين أبرزها مشاركة العامة في نقد الإدارة العامة والمطالبة بالإصلاح، ومشاركة المرأة في سوق العمل، والحريات الشخصية. حتى أواخر القرن المنصرم، كان معظم الشباب الراغبين في الزواج يشترط أن تبقى زوجته «ربة بيت». وكان قليل منهم يتقبل عمل المرأة في مجالات محددة، التعليم على وجه الخصوص. في الوقت الحاضر يسأل معظم طالبي الزواج عن التأهيل الدراسي لزوجته المستقبلية ووظيفتها. كما أن كثيراً من الفتيات يشترطن الآن تضمين عقد الزواج حقّهن في العمل واختيار الوظيفة.

كان عمل المرأة موضوعاً لأوسع وأسخن الجدالات التي خاضها التيار الديني بمختلف أطيافه، وأحد الأسباب المباشرة لتدهور علاقته مع الحكومة

والمجموعات الناشطة في الدفاع عن حقوق المرأة. كشفت تقارير رسمية في العام ٢٠١١ أن النساء يشكّلن ٦٥ بالمئة من مليوني طالب عمل سجّلوا في برنامج «حافز» الذي تبنّته الحكومة لمعرفة عدد العاطلين ومساعدتهم. وتمّت الموافقة الفعلية على طلبات ٧٠٠ ألف، ٧٠ بالمئة منهم نساء، أي ما يقارب نصف مليون[٥١]. وشهد العام ٢٠١٣ زيادة غير مسبوقة في عدد النساء العاملات ومجالات عملهن.

ويقدم برنامج الملك عبد الله للابتعاث الخارجي، هو الآخر، مؤشراً على انحسار «قلق الهوية» أو تراجعه، والذي شكّل في ما مضى سلاحاً ماضياً للتيار الديني الحركي، الذي جعل مقاومة التغريب والتهويل بالمؤامرة الغربية على الإسلام، والغزو الثقافي، محور خطابه العام، الذي ساهم بلا شك في إنتاج مشاعر كراهية كثيفة تجاه الغرب والحداثة. وطبقاً لتقارير وزارة التعليم العالي فقد بلغ عدد المبتعثين إلى الدراسة الجامعية في الخارج ١٤٨٢٢٩ طالباً خلال الفترة من عام ٢٠٠٧ إلى ٢٠١٣[٥٢].

في العام ٢٠١١ اختار ٣٠ بالمئة من الطلبة الدراسة في الولايات المتحدة، واختار ١٥ بالمئة بريطانيا، وذهب ١٩ بالمئة إلى أستراليا وكندا[٥٣]. ذكرتُ هذه الدول خصوصاً لأن قواتها عسكرت في أراضي السعودية، وشاركت في حرب الخليج الثانية (١٩٩١)، في حين اعتبره التيار الديني الحركي يومئذ دليلاً مادياً على المؤامرة الدولية. يوضح اختيار ثلثي الطلبة لهذه الدول، بالتأكيد أن القلق على الهوية لم يعد عنصراً حاسماً في الثقافة العامة للسعوديين الشباب.

يؤكد اختيار التخصص الجامعي أيضاً تزايد ميل الشباب إلى قطاع الاقتصاد الحديث، الذي كان حتى وقت قريب بغيضاً عند التيار الديني. في العام ٢٠١٢ شكّل طلاب الدراسات الإسلامية نحو ٩ بالمئة، وطلاب العلوم الإنسانية (لغة عربية، آداب، تاريخ وجغرافيا... إلخ.) نحو ١١ بالمئة من إجمالي ٩٠٠ ألف طالب جامعي بمرحلة

(٥١) فيصل العبد الكريم، «مليونا متقدم لبرنامج «حافز» .. والمستحقون ٧٠٠ ألف وصرف أول دفعة في صفر،» **الرياض**، ٢٤/١١/٢٠١١، <http://www.alriyadh.com/2011/11/24/article685636.html>، و«السعودية.. الجامعيون يشكلون ٢٩٪ من المتقدمين لبرنامج «حافز»،» العربية (٢٩ أيلول/ سبتمبر ٢٠١١)، <http://www.alarabiya.net/articles/2011/09/29/169290.html>.

(٥٢) «وزير التعليم العالي: عدد السعوديين المبتعثين للخارج ١٤٨ ألف،» **الاقتصادية** (١٦ نيسان/ أبريل ٢٠١٣)، <http://www.aleqt.com/2013/04/16/article_747990.html>.

(٥٣) «الموسى: مجموع الطلاب المبتعثين ١٠٦,٠٦٥ طالباً وطالبة،» **البلاد**، ١٤/٣/٢٠١١، <http://www.albiladdaily.com/news.php?action=show&id=74037>.

البكالوريوس في ٢٠١٢، بينما اختار البقية تخصصات علمية وعملية، توفر فرصاً أفضل في سوق العمل[٥٤]، وهو ما يكشف عن ميل متزايد بين الشباب إلى صوغ هوياتهم الفردية بعيداً من إشكالية الهوية والانتماء.

يشير هذا الواقع إلى تحوّلات في الثقافة والهموم الحياتية. ومن المؤسف أن التيار الديني لا يزال حتى اليوم منشغلاً بمعارك صغيرة، كما قال الشيخ سلمان العودة[٥٥]، تؤدي بالتدريج إلى تغيير صورته في أذهان الناس، من حارس للدين إلى معطّل لحياة الناس. وأظن أن التيار الديني خسر الكثير من نفوذه القديم، بسبب تصلّب مواقفه، وفشله في تكييف طروحاته وملاءمتها مع حاجات الجيل الجديد وهمومه. صحيح أن شخصيات هذا التيار ما زالت بين الأكثر قبولاً في المجتمع السعودي، لكن تحليل الفوارق بين مستويات الشعبية التي يتمتع بها هؤلاء، تؤكد بما لا يدع مجالاً للشكّ أن رجال الدين الأعلى شعبية هم أولئك الذين يقدمون آراء ملائمة لمزاج الجمهور، مستجيبة لتطلعاته، ولو على المستوى اللفظي. يمكن تأكيد هذا الاستنتاج بمقارنة مستوى شعبية هؤلاء بنظرائهم المتشددين من جهة، وبالشخصيات الثقافية والإعلامية الأكثر حضوراً في الساحة، من جهة أخرى.

خاتمة

قدّم العرض السابق تحليلاً متشائماً لمسيرة الإخوان المسلمين والسروريين، وهما الجماعتان الأوسع نفوذاً في السعودية. عرض الفصل مبررات وظروف صعود الجماعتين، ثم تراجع نفوذهما. ويمكن تلخيصها في النقاط الآتية:

١ ـ ولادة الإسلام السياسي هي أحد النواتج غير المقصودة لعملية تمايز التيار الديني الأهلي واستقلاله عن الدولة ومؤسستها الدينية. وقد أشرنا إلى الشيخ ناصر الدين الألباني كرمز لهذا المسار. ويقود تَشكّل تيار أهلي بالضرورة إلى انتقاص مشروعية الخطاب الديني الرسمي والمؤسسات التي تخدمه. وهذا يشكّل للسعودية خصوصاً، مصدر حرج كبير، نظراً إلى اعتماد الدولة على الدين ومؤسسته كمصدر لشرعيتها السياسية. زبدة القول، إن تشكّل الإسلام السياسي ينطوي بالضرورة على خط

---

(٥٤) الأرقام مستقاة من: مركز احصاءات التعليم بوزارة التعليم العالي، <http://www.mohe.gov.sa/ar/ministry/deputy-ministry-for-planning-and-information-affairs/hesc/ehsaat/pages/default.aspx>.

(٥٥) انظر: سليمان الرشودي، «يا دكتور سلمان كف عن أهل العلم والفضل والحسبة أذاك،» **لجينيات** (٢٨ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٣)، <http://lojainiat.com/c-106247>.

تعارض مع الدولة، سواء كان واعياً بذلك أم لا، وسواء كان حليفاً للحكم أو شريكاً له، أو متخارجاً عنه.

٢ ـ ولد تيار الإخوان المسلمين السعودي، على يد مهاجرين عرب، وخصوصاً من مصر وسورية والعراق. وهذا يجعله بالضرورة متفاعلاً مع التطورات الثقافية والسياسية والصراعات، التي يكون الإخوان في تلك البلدان طرفاً فيها. ويتضمن هذا أيضاً التحولات الأيديولوجية والثقافية التي يتعرض لها هؤلاء. من هذه الزاوية، انعكس صعود الإخوان في مصر مثلاً، بشكل عميق على الطيف الاجتماعي الذي ينشط فيه الإخوان السعوديون. وينعكس الجدل داخل تيار الإخوان المصريين، حول تجديد المتبنيات السياسية والاستهدافات والمواقف ومبرراتها الأيديولوجية، على أشقائهم السعوديين. كان التأثير المصري ولا يزال أعمق من تأثير أي قطر آخر نظراً إلى كثافة الإنتاج الثقافي ومركزية الجماعة هناك، فضلاً عن عمق الروابط بين السعودية ومصر.

من هنا، فإن فهم وتقدير ما يجري في مصر بشكل رئيسي، وفي الأقطار العربية الأخرى بالدرجة الثانية، ولا سيَّما سورية والعراق، سيكون مفيداً جداً في استكشاف، أو توقع التحولات في تيار الإخوان السعوديين. نلحظ مثلاً أن خطاب هؤلاء يميل في هذه الأيام إلى تقبّل مفاهيم كانت حتى وقت قريب غريبة عن تداولاتهم، مثل الدستور وسيادة القانون والحريات المدنية والتطبيق غير القسري لأحكام الشريعة. كما لاحظنا ظهور أفكار جديدة عن العلاقة مع التيارات المنافسة والأعداء التاريخيين ـ الغرب مثلاً ـ تؤكد التفاهم معهم والاستفادة من تجربتهم باعتبارها مكسباً إنسانياً، يمكن فصله عن الأيديولوجيا... إلخ. ولا أشك في أن هذه بعض تمظهرات التأثير المذكور.

٣ ـ كان ظهور تيار السلفية الحركية (السرورية) تعبيراً عن حاجة لموضعة السلفية كفاعل مستقل في المشهد السياسي. ولد هذا التيار في البيئة الاجتماعية نفسها التي ينشط فيها الإخوان، فكان غريماً وجودياً لهم، وارتبطت بدايته بالصراع ضد الشيعة، الذي اختلط فيه السياسي بالأيديولوجي، ثم ركز على الموقف من الغرب، فأضاف إلى «قلق الهوية» السائد في المجتمع الديني بُعداً سياسياً، ونجح في إعادة تصوير الموقف السلفي تجاه الآخرين، المسلمين وغيرهم، باعتباره تجسيداً وحيداً لمقاومة الإسلام الصافي ضدّ مؤامرة عالمية.

تشكّل هذا التصوير من مزيج أوهام تاريخية (حول علاقة المسلمين بالمسيحيين واليهود مثلاً) بمقولات أيديولوجية (مثل عقيدة الولاء والبراء) بتطلعات سياسية (إقامة حكم الإسلام مثلاً) بتصورات مختلطة عن العالم والنظام الدولي المعاصر (مثل تأثير الدين في العلاقات الدولية). ولّد هذا التصوير قدراً هائلاً من الارتياب داخل التيار الديني السعودي، تجاه كل ما يصنّف كـ «آخر» أو «مخالف». وجدنا تجسيد هذا الارتياب في المساندة الواسعة لخطاب تنظيم «القاعدة»، بين الشباب ورجال الدين السعوديين على السواء، ولا سيَّما خلال الفترة من عام ١٩٩٥ حتى ٢٠٠٥. تراجعت هذه المساندة الآن، لكن وجودها وحيويتها لا يزال مشهوداً.

تسبّب هذا التصوير في جعل التيار الديني السعودي بمختلف أطيافه، عامل إحراج وتأزيم لعلاقات الحكومة مع الخارج، ولا سيَّما حلفائها الغربيين، وكذلك في علاقاتها الداخلية مع مواطنيها غير السلفيين (الشيعة والصوفية مثلاً). نتيجة لذلك، فإن محاولات الحكومة لتخفيف الضغط الدولي عليها، ضمن ما سمّي بالحرب على الإرهاب أو مقاومة التطرّف الإسلامي، يتّجه في حقيقة الأمر إلى تفكيك مصادر القوة الاجتماعية التي يملكها التيار السروري. الانعكاس المباشر لهذا التوجه هو ازدياد فرص الصعود السياسي والاجتماعي للتيار المعادي للسلفية الحركية، الذي يتألف من مثقفين ليبراليين ورجال أعمال ورجال دين براغماتيين أو تقليديين.

ومن أحدث تجليات هذا الاتجاه تصفية أنصار التيار السروري في «هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وهي واحدة من أقوى المنظمات الدينية الرسمية، وأكثرها حضوراً في الساحة الاجتماعية، وكانت تشكل حتى وقت قريب حصناً قوياً للتيار.

٤ ـ ولد تيار الإسلام السياسي في السعودية كمبادرة دفاعية ضدّ تسرّب اليسار والحداثة. وقد نفذ هذه المهمة من خلال تصنيع هموم جديدة، تتمحور حول الهوية الدينية وصيانتها وتركيز الارتياب تجاه الخارج والتهويل بالمؤامرة العالمية والغزو الثقافي... إلخ. أصبحت هذه الهموم وسيط العلاقة بين الإسلاميين الجدد والجمهور، وموضوعاً للصراع بين القوى الاجتماعية. معارك التيار الديني ضد اليسار ثم الحداثة ثم التغريب، كانت القاطرة التي حولت التيار إلى قوة مؤثرة في الرأي العام، ثم في السياسة وتوازنات القوى الاجتماعية.

الربيع العربي وتوسع الاتصال بمصادر المعلومات، وتراجع قلق الهوية، أمور أطلقت مسار تغيير تدريجي، لكن عميق، في البيئة الاجتماعية للتيار الديني الحركي،

الأمر الذي يقود إلى تغييرٍ موازٍ في الفرص المتاحة وشروط الحصول عليها. ستكون العودة إلى ساحة الفعل السياسي مشروطة بالتكيف مع متطلبات الواقع الجديد.

أخذاً بعين الاعتبار هذه التطورات، نستطيع القول إن هذا التيار لم يَعُد لاعباً منفرداً في الساحة، وإن القوى المنافسة تتقدم بتسارع أكبر، يغري بادعاء أن توازنات القوى في المشهد الاجتماعي السعودي تتغير ببطء لكن بعمق، وأن القوى التي تناضل دون مبدأ العدالة الاجتماعية والحقوق المدنية، تحظى بمساحات اجتماعية متزايدة. نحن ـ بكلمة أخرى ـ أمام نسق يتراجع، ونسق بديل ينهض بالتدريج، لكن بخطوات واثقة.

٥ ـ برزت الحركة الإسلامية في مصر وتونس كممثل لانشغالات شعبية واقعية، أبرزها اعتقاد الجمهور بأن الفساد الإداري والسياسي هو السبب الرئيسي لفشل الدولة، وأن تصحيح هذا الوضع يتوقف على منح السلطة لأناس أتقياء يخافون الله. هذا الاعتقاد هو الذي حمل الإسلاميين إلى السلطة، رغم أن دورهم في إطلاق الثورة وانتصارها كان ثانوياً. قارن هذا بما جرى في اليمن الذي شهد ثورة مماثلة، لكن الإسلاميين لم ينجحوا في السيطرة على مقاليد الأمور، كما الحال في تونس ومصر.

إن العامل الرئيسي وراء صعود الإسلاميين هو رغبة الجمهور في «التغيير»، الذي ينصرف عادة إلى اختيار الضد الموضوعي أو السياسي أو الأيديولوجي للوضع المستهدف بالثورة. تشدّد الحكومات في مصر وتونس مع الإسلاميين حوَّلهم ـ في نظر الجمهور ـ إلى ضد موضوعي، يمكن أن يكون بديلاً لكلّ ما ثاروا ضده. لكن الأمر لم يكن على هذا النحو في اليمن، فقد كان الإسلاميون جزءاً من النظام القائم، واقعياً أو بحسب التصور السائد، لهذا لم يعتبروا بديلاً منه.

يعطي تطبيق هذا التحليل على الوضع في السعودية استنتاجاً مماثلاً. فالجماعتان موضوع البحث، أي الإخوان والسلفية الحركية «السرورية» لا تصنَّفان كبديل موضوعي، أو نقيض أيديولوجي، أو سياسي للوضع القائم. كما أنه لا أحد من الشخصيات البارزة فيهما يتبنّى القضايا التي تشكّل انشغالات رئيسية للجمهور، ولا سيَّما قضايا العدالة الاجتماعية كالمساواة والتوزيع العادل للثروة والدفاع عن حقوق الإنسان... إلخ. من هنا فإن مسار تحول الثقافة السياسية للمجتمع السعودي، سيقود غالباً إلى إعادة موضعة التيار الديني الحركي في الذهنية العامة ضمن الإطار الديني البحت، وليس السياسي.

تعقيب

حيدر إبراهيم علي(*)

دخل توفيق السيف تجربة الكتابة عن الدين والسياسة في السعودية، وهي أشبه بالمشي على حبل مشدود بين قمتين وتحته هاوية. قصدت أنها مسألة تقتضي الكثير من الحذر والحرص الذي يجعل الحقائق تبدو محجّبة ولا تسفر عن نفسها، أو أن تأتي جزئية ولا تصل مداها الأقصى. لذلك، رغم أهمية الموضوع وراهنيته، مع وجود معلومات كثيرة، إلا أن الباحث اكتفى في كثير من الأحيان باللمس الخفيف. وبالتالي جاءت الورقة أقرب إلى المقدمات، أو الدعوة إلى مزيد من الكتابة في القضايا نفسها من دون إضافة موضوعات جديدة.

ـ ١ ـ

يحدد السيف مقاصد الورقة في المدخل بالقول إنها تناقش: «أبرز تحولات الإسلام السياسي في السعودية، مع التركيز على جماعتين، يعتقد توفيق السيف أنهما الأكثر تأثيراً في العقدين الماضيين، هما الإخوان المسلمون والسلفية الحركية «السرورية». ويبدأ بالقول: «ينطوي هذا التيار ـ منذ ظهوره ـ على تعارض داخلي. فقد

(*) مدير مركز الدراسات السودانية في الخرطوم.

وضعت بذرته في سياق مبادرة دفاعية ضد الحداثة واليسار برعاية حكومية. وهي مبادرة أسست لحراك ديني أهلي، سوف يتحول إلى دائرة مصالح متمايزة عن النظام السياسي والمؤسسة الدينية الرسمية. صعود التيار في ثمانينيات القرن العشرين هو ثمرة لعلاقته العضوية مع الدولة، وصراعه معها في التسعينيات يكشف عن اندفاعه للتعبير بصورة أوضح عن مضمونه الأهلي».

تواجه القارئ مشكلة تدقيق المفاهيم والمصطلحات المستخدمة، فهي غالباً ما تكون بلا تعريف إجرائي، حتى وإن لم يكن جامعاً مانعاً. إذ تتداخل مفاهيم مثل: الجماعة، التيار، التنظيم، الإخوان، لوصف الكيان الذي يمثل الإسلام السياسي في السعودية. ولكن حتى نهاية الفصل لا يجد القارئ معلومات محددة تبين: هل نشأ أي تنظيم مؤسسي للإخوان المسلمين السعوديين؟ ومتى كان ذلك، أين تاريخ الإعلان؟ وما هي أسماء القيادات والكوادر المهمة؟ وما هو البرنامج واللوائح الداخلية؟

وينفي توفيق السيف ـ ضمناً ـ وجود حزب معلن أو سرّي للإخوان، ولكن الدراسة توحي من البداية حتى النهاية بتأثير ودور للإخوان المسلمين السعوديين كتنظيم وليس كتيار أو اجتهادات أفراد نافذين. ويستشهد توفيق السيف بقول الشيخ عوض القرني، الذي يشاع كونه من قادة الإخوان: «لا يستطيع أحد أن يقدّم دليلاً على أنه نشأ تنظيم خاص بالسعوديين على شاكلة التنظيمات في الدول الأخرى ومرتبطة بها تنظيمياً، لا لعدم جواز قيام التنظيمات، بل لعدم الحاجة لقيامه». ولكن توفيق السيف يلمّح فقط من دون أن يعطي معلومة يقينية، حين يكتب: «وأميل إلى الاعتقاد بأن أوائل الإخوان السعوديين، لم يكونوا أعضاء بالمعنى الدقيق، أو لعلّهم تخلّوا عن العضوية الكاملة بعد وقت قصير من انتمائهم». ويضيف في الموقع نفسه: «من المرجّح أن ولادة التنظيم السعودي للإخوان تعود إلى النصف الثاني من السبعينيات. وينقل عبد الله بن بجاد أن قيادات إخوانية عقدت اجتماعاً في مكة المكرمة خلال عام ١٩٧٣ برئاسة المرشد العام حسن الهضيبي، وقرّرت إنشاء لجان لحصر العضوية، من بينها لجنة لكلٍّ من الدمّام (شرق السعودية) والرياض (وسط) وجدّة (غرب). هذا التحفظ مفهوم بالنظر إلى عرف سائد في المجتمع الديني السعودي يعيب الانتماء إلى الجماعات السياسية، فضلاً عن ارتياب الحكومة في أي نشاط ذي طبيعة سياسية منظمة».

رغم تعاطف النظام السعودي مع «الإخوان المسلمين»، ودعمهم غير المحدود، لكل الحركات خارج السعودية، إلا أنهم كانوا حاسمين وقاطعين في رفض وجود تنظيم

داخلي. ويروي أن الشيخ حسن البنا حاول أن يستغل مساندة الملك عبد العزيز لهم، فطلب فتح فرع للجماعة في السعودية، فرد الملك: «كلنا إخوان مسلمين!». وبالفعل، فقد عُرف أتباع الشيخ محمد بن عبد الوهاب باسم: «الإخوان». ويؤكد توفيق السيف هذا الموقف: «يتّضح من تصريحات المسؤولين المتكرّرة أنهم يقفون بصرامة ضد الإسلام السياسي كفكرة، وضد الأشخاص والمنظمات التي تتبنّى دعوة سياسية في إطار ديني».

من الواضح أن السعودية ـ الدولة، تقع في خلل فكري مناقض لدينية الدولة التي تقوم عليها. فهناك دعوة مستمرة إلى إبعاد الدين عن السياسة، وهذا يعني ـ ضمنياً ـ فصل الدين عن الدولة. ويتكرر هذا الموقف الثابت، ويرتكز عليه تمايزهم من «الإخوان المسلمين». ومثل هذه المواقف المعلنة، هي من ثوابت الأيديولوجيا السعودية. ومن أمثلة هذا الموقف، ما يلي: «في افتتاح مهرجان الجنادرية قال نجل الملك، الأمير متعب: «لو رجعنا قليلاً إلى ما قال سيدي خادم الحرمين الشريفين في الحوارات، وخصوصاً حوارات الأديان وما كان يسعى إليه ـ حفظه الله ـ بأن لا يدخل الدين في السياسة»[1]. وفي هذا تناقض بيِّن مع الشعار السائد وسط الإسلام السياسي: «الإسلام دين ودولة». ولكن السعودية تتعامل مع الإسلام السياسي بمعيارين، فهي ترفض حتى التسمية على مستوى الداخل. أمّا على مستوى الخارج، فيكتب السيف: «في واقع الأمر لم تتردّد الحكومة السعودية، في الماضي والحاضر، في التعامل مع المنظمات السياسية الدينية الأجنبية، شرط أن لا تسعى إلى نفوذ داخل السعودية، كما أنها تمنع بحزم وصراحة أي نشاط سياسي منظّم في داخل البلاد، في إطار ديني أو غيره».

لقد حدّدت السعودية دورها بوعي وبلا لبس، وهو تصدير الإسلام السلفي المعادي لكل أشكال الحداثة، والتقدم، والعقلانية، عبر قنوات عديدة تؤدي الوظيفة المستهدفة في نهاية الأمر. فقد صارت السعودية مصنعاً كبيرة للأفكار المحافظة والرجعية، وحاضنة أيضاً لتوليد هذه الثقافة من خلال الهجرة التي تدفقت عليها منذ سبعينيات القرن الماضي. وكان فكر الإخوان المسلمين من أهم صادرات هذا المصنع الكبير، إذ استضافت السعودية العناصر الإخوانية الرائدة مبكراً. وأورد توفيق السيف أسماء القيادات التاريخية التي انطلق نشاطها الفكري، والدعوي، والحركة من السعودية: الشيخ ناصر الدين الألباني، ومناع القطّان، ومحمد مهدي عاكف، وكمال الهلباوي،

(١) الرياض، ٧/ ٤/ ٢٠١٣.

ومأمون الهضيبي، ومحمد قطب، وعبد المنعم العزي، ومحمد سرور زين العابدين، وسعيد رمضان، وعبد العظيم لقمة، وغيرهم. وهذه شخصيات مؤثرة في وجود حركة الإخوان المسلمين وتطورها، بل سبب استمرارها وبقائها.

ويؤرخ توفيق السيف لعلاقة الإخوان المسلمين المصريين، بخاصة، بالصراع السعودي ـ المصري الذي تنامى إثر الثورة اليمنية (أيلول/ سبتمبر ١٩٦٢). ويكتب: «رحّبت السعودية بأعضاء الجماعة الذين هاجروا من مصر فراراً من القمع. وبدورهم رد هؤلاء التحية بأحسن منها، فقد اتخذوا منهجاً ملايناً للدولة ورجال الدين التقليديين على حدٍّ سواء. وهكذا نجحوا في تثبيت مواقعهم وتحويل المجتمع الديني السعودي إلى نقطة انطلاق جديدة، تعوّض ـ ولو جزئياً ـ ما فقدوه في مواطنهم». ولكن العلاقة في حقيقتها، بدأت منذ صِدام الإخوان المسلمين مع حكومة النقراشي التي أصدرت قراراً بحل الجماعة في ٨ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٨. وقد تلقى البنا دعوة للسفر إلى السعودية والاستقرار فيها، ولكنه اغتيل بعد أقل من شهرين في ١٢ شباط/ فبراير ١٩٤٩. واستمرت العلاقات الجيدة بين السعودية والإخوان الذين استغلوا مواسم الحج كمناسبة تماثل المؤتمر العالمي، ونشر الدعوة دولياً. ثم كان صدامهم مع عبد الناصر بعد حادثة محاولة الاغتيال في المنشية في ٢٦/ ١٠/ ١٩٥٤. وهربت أعداد كبيرة إلى السعودية التي صارت: «الملاذ الأول لقيادات الإخوان وكوادرها الهاربة من ملاحقات النظام الناصري، فقدمت السعودية كل الدعم لأعضاء الجماعة الهاربين، ومنحت الجنسية السعودية لعدد كبير من رموزها من العلماء والسياسيين ورجال الأعمال»[٢].

اعتبر الكثيرون أن هذا الاحتضان للإخوان المسلمين المصريين الهدف منه الضغط على عبد الناصر واستخدامهم ورقة رابحة في لعبة الصراع. ولكن السعودية كانت تستعد لدور أكبر من هذا بكثير، وهو تأسيس أممية إسلامية معادلة للأممية الشيوعية (Comintern)، أو «كومنترن» إسلامية. وقد نشط «الإخوان المسلمون» على مستوى أقطارهم انطلاقاً من السعودية، بل صاروا عابري أقطار وقارات في نشاطهم الممتد. ويقدم توفيق السيف أدلة على وسائل التمكن والهيمنة على الإسلام السياسي التي استحدثتها السعودية ورعتها، مثل: جامعة الإمام، ورابطة العالم الإسلامي، والندوة العالمية للشباب الإسلامي. كما شكّلوا رأس الجسر الذي تمدد التيار عبره إلى أبرز

(٢) حسام تمام، **تحولات الإخوان المسلمين: تفكك الإيديولوجيا ونهاية التنظيم** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠١٠)، ص ١٠٢.

مؤسسات الدولة، بما فيها وزارة التربية والجامعات والدفاع. فضلاً عن ربط السعودية بالجمعيات الإسلامية في العالم. وهذا نص ممتاز لطريقة عمل الأممية الإسلامية: «في العام ١٩٧٢ عُقِدَ اجتماع ضمّ ممثلين للجمعيات الشبابية الإسلامية في أوروبا والولايات المتحدة، بغرض الاطلاع على مشكلاتها، واستكشاف سبل دعمها وترشيدها. انتهى الاجتماع بتوصية رئيسية هي إنشاء مركز دعم وتنسيق، أصبح في ما بعد نواة للندوة العالمية للشباب الإسلامي. تضمّنت قائمة الأهداف المعلنة للمنظمة الجديدة: ترسيخ الاعتزاز بالإسلام لدى الشباب، نشر العقيدة الصحيحة بينهم، دعم الهيئات والجمعيات العلمية والثقافية والمهنية الخاصة بالشباب؛ أما الوسائل التي اقتُرِحَت فضّمت: إقامة المخيمات الطلابية والشبابية، توزيع الكتب والمجلات والنشرات، دعوة شخصيات عالمية إلى زيارة البلاد الإسلامية وحضور مؤتمرات الهيئات والجمعيات الإسلامية لإلقاء محاضرات وأبحاث في القضايا التي تهم العالم الإسلامي وتؤصّل للفكرة الإسلامية، تبادل الزيارات بين الشباب المسلم في العالم، الدعم المادي والمعنوي لمنظمات الشباب المسلم وتمكينها من عقد مؤتمراتها وندواتها وإقامة مخيماتها، والمشاركة والتنسيق والتعاون في ما بينها على الصعيد المحلي والإقليمي والعالمي».

قامت السعودية بعملية التصدير بنجاح، والذي يقاس بقدرتها على تجنيب السعودية قيام حركات معارضة إسلامية مناضلة داخلها. وقد اعتبرت نفسها محصنة ضد هذا الخطر، وتقول الدراسة إن النخبة السعودية قد أظهرت كفاءة لافتة في استعمال المخصّصات المالية والإعلام والإجراءات الأمنية، والتقريب والاستبعاد من محيط النخبة، بشكل متوائم، لإضعاف أو تقوية خيارات المجموعات المستهدفة، وأحياناً تفكيكها، أو تغيير أولوياتها. وبالفعل لم تظهر حركة إسلام سياسي محلية مستفيدة من التديّن الفائض والمهيمن في السعودية. ولم ينازع التنظيم الذي يعطيه توفيق السيف، في بعض الأحيان، اسم الإخوان، الدولة في مرجعيتها الدينية، ولا هدد احتكارها للدين. وفي هذه الحالة، يكون الالتفاف حول الدين، ويغيب الصراع بسبب الدين، أو من أجل الدين، مثلما يحدث عادة بين الإسلاميين من جهة، والعلمانيين والليبراليين من جهة أخرى. كما أنه لا يوجد صراع حول الإسلام، أي بين معتدلين ومتطرفين. ويؤكد توفيق السيف ابتعاد «الإخوان» السعوديين عن السياسة أو تحاشيها، لأسباب يجملها في الآتي:

(١) اعتماد الجماعة على كوادر غير سعودية، يخشون الترحيل في ما لو علمت الحكومة بنشاطهم السياسي؛ (٢) التكوين النخبوي للأعضاء الأوائل، وحرصهم على

المكاسب المتحققة فعلياً من خلال وظائفهم الرفيعة في الدولة؛ (٣) نجاحهم في العمل الدعوي/ الاجتماعي، وهو الأقرب إلى ثقافتهم الحركية وتطلعاتهم الاجتماعية.

انتهت مرحلة التحالف الوثيق في نهاية السبعينيات، ويقول السيف: «كان (الإخوان) غير السعوديين محل ترحيب في السعودية، من جانب مسؤولي الدولة ورجال الدين على حدٍّ سواء». احتلال الحرم الشريف في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٩ دفع الحكومة إلى إعادة النظر في نشاطات هؤلاء، وتم إبعاد العديد منهم. الاجتياح العراقي للكويت في أواخر العام ١٩٩٠ كان نقطة التباين النهائي بين «الإخوان المسلمين» والحكومة السعودية. اتخذ الإخوان موقفاً اعتبرته السعودية ممالئاً للعراق، وقيل إن الشيخ مناع القطّان حاول إقناع قيادة الجماعة في مصر بدعم الموقف السعودي، لكنه لم يفلح».

ـ ٢ ـ

دخلت البشرية في عصرنا هذا، مرحلة جديدة ليست نهاية التاريخ، ولكن تَزلزَل كثير من الثوابت. فقد صار الكون يتعولم سريعاً، والتكنولوجيا والاقتصاد الحديث يجتاحان كل مكان. والأهم من كل هذا، سقوط حائط برلين والمعسكر الاشتراكي، وفي الإقليم كانت الثورة الإيرانية الإسلامية. وفي هذه الظروف كان ظهور ما يسميه السيف الإسلام السياسي السعودي أو في السعودية. يكتب: «ولد تيار الإسلام السياسي في السعودية كمبادرة دفاعية ضدّ تسرّب اليسار والحداثة. وقد نفذ هذه المهمة من خلال تصنيع هموم جديدة، تتمحور حول الهوية الدينية وصيانتها وتركيز الارتياب تجاه الخارج والتهويل بالمؤامرة العالمية والغزو الثقافي... إلخ. أصبحت هذه الهموم وسيط العلاقة بين الإسلاميين الجدد والجمهور، وموضوعاً للصراع بين القوى الاجتماعية. معارك التيار الديني ضد اليسار، ثم الحداثة ثم التغريب، كانت القاطرة التي حولت التيار إلى قوة مؤثرة في الرأي العام، و ـ تبعاً ـ في السياسة وتوازنات القوى الاجتماعية».

لم يشرح السيف ما الذي يعنيه باليسار في السعودية؟ وهل وجود عمال النفط ودخول الشركات الأجنبية يعرّض السعودية لخطر الحداثة وتهديد اليسار؟ في الحالة السعودية أي زيادة في التديّن هي نتيجة خطر متوهم، إذ يتم اختراع عالم خيالي ليبدأ البعض في البحث عن وسائل إصلاحه. وغالباً ما يتم تضخيم الأخطار، وتكسب نظرية المؤامرة. وهذه بداية تراجع فكر الإخوان، وتقدم السرورية الأكثر محافظة. فقد طرح محمد سرور ـ حسب توفيق السيف ـ أن المشكلة السياسية الأصلية هي

المؤامرة العالمية الكبرى، التي يحيكها اليهود والنصارى لإنهاك الإسلام وإفشاله، ومن ثم الهمينة على قلوب المسلمين وأرضهم. احتلال فلسطين هو أوضح تجليات هذه المؤامرة، واستعمار البلدان العربية بعد الحرب العالمية الأولى هو وجه آخر، وفي كل هذه التجليات أدتت الأقليات الدينية والقومية والمثقفون وحركات التحرر والأحزاب السياسية والأيديولوجية دور الطابور الخامس للقوى الاستعمارية.

شكّل الحل الذي يقترحه سرور وهو ترسيخ الإسلام النقي، أسس تفكير المرحلة الأخيرة. ومن الواضح أن الفكرة وظفت في درء خطر الثورة الإيرانية. وبحسب توفيق السيف، فهو (أي سرور) يرى أن الشيعة وأتباع المذاهب غير السلفية، ليسوا مؤهلين أصلاً للنهوض بمشروع كهذا أو المشاركة فيه، لأنهم مبتدعة، ولأن عدم صفاء دينهم يجعلهم قابلين للاختراق من جانب القوى المعادية. ومن هنا، فإن الثورة الإيرانية ليست في مصلحة الإسلام، بل هي خطر عليه. بعث الاتجاه السروري روحاً جديدة في التيار الديني السلفي الأكثر محافظة، وفرض عليه أجندات حركية. وخلال التسعينيات أصبح الصراع الداخلي، والصراع ضد الخصوم، همّاً شاغلاً التيار الديني.

يقدم أوليفيه روا تحليلاً جيداً لهذه النسخة السعودية للإسلام السياسي، حيث يضعها ـ هو وآخرون ـ في حقبة ما بعد الإسلاموية، تحت اسم «السلفية الجديدة» متجاوزة ما يسميه: «خلاصة تأليفية هشّة بين الإسلام وحداثة سياسية، لكنها لم تستطع أن تنمّي جذورها»[٣]. وجذب شعار «العودة للإسلام» أو «تصفية الإسلام مما علق به من شوائب»، الكثيرين بما فيهم مجاهدون وقاعديون. وشهدت تلك الفترة ما عرف بـ «المراجعات» بين الجماعات المتطرفة. ومن أهم أسباب هذا التحول: «استرداد الدول للرموز الإسلامية، في حين أن البلدان المحافظة، مثل السعودية، شرعت بضبط الشبكات الإسلاموية، عبر التمويل، بهدف تحويل عملها وأيديولوجيتها إلى وجهة سلفية حديدة أشد محافظة»[٤]. ويرى روا أن هاجس السلفيين الجدد يتمثل بوقف تأثير الحضارة الغربية المفسدة. ويقول: «وما عاد لديهم افتتان الإسلاموي بالحداثة أو بالنماذج الغربية في السياسة والاقتصاد»[٥]، وينتهي إلى «أن تدهور الإسلاموية وتردّيها إلى سلفية جديدة قد أتاح لها أن تتغلغل في أوساط ظلت، حتى ذلك الحين، عصيّة

(٣) أوليفيه روا، **تجربة الإسلام السياسي**، ترجمة نصير مروة (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٤)، ص ٧٧.
(٤) المصدر نفسه، ص ٧٨.
(٥) المصدر نفسه، ص ٨٣.

عليها، ولا سيَّما أوساط الإسلام الشعبي والأخويات الصوفية»[٦]. ويضيف تمام أن الطاقة الأيديولوجية للسلفية قد زادت حتى وصلت إلى أقصاها، «فبلغت القمة في القدرة على اجتذاب الجماهير والتأثير فيها وتغيير أفكارها وسلوكياتها، إضافة إلى حشدها وتعبئتها، بل واخترقت المنظومة الإخوانية حتى صارت السلفية تياراً فاعلاً، بل وأكثر التيارات فاعلية وتأثيراً داخل الإخوان»[٧].

ترفض النسخة السعودية تسمية الوهابية أو المذهب الوهابي. ويتكرر دائماً القول إنه لا يوجد شيء في الحقيقة يدعى «الفكر الوهابي أو الحركة الوهابية»، وإنما ثمة شيخ عالم من العلماء وفّقه الله تعالى إلى الدعوة إلى توحيد الله إلى الاعتصام بالكتاب والسنّة، شيخ وعالم مجدد اسمه الشيخ محمد بن عبد الوهاب لم يأتِ بفكر، ولا اختراع، ولا ابتداع وإنما دعا إلى ما كان يدعو إليه النبي (ﷺ) وأصحابه.

ـ ٣ ـ

يُكثر السيف في بعض أجزاء الورقة استخدام مفهوم «قلق الهوية» الذي يأخذ معاني متعددة. ولكن في الغالب، يبدو وكأن المقصود به الصدمة الحضارية أو الانفتاح المفاجئ على العالم، أو قد يعني اندراج المجتمع السعودي المحافظ في النظام الرأسمالي العالمي، أو وقع سيرورة العولمة على ثقافة تظن أنها قادرة على المقاومة. فالمجتمع السعودي من أكثر المجتمعات في عصرنا عناداً في مواجهة التغيير والتحولات الثقافية ـ الاجتماعية. وقد لجأ في صدّ التغيير، ومقاومة الحداثة، إلى الدين باعتباره أقوى الأدوات وأنجعها. ولذلك، وُظف الدين كثقافة، وعقيدة، وأيديولوجيا، ومُلئت به كل الفضاءات. وقد تكون السعودية هي الدولة الوحيدة التي تبنّت الشعار السيّار: «الإسلام هو الحل»، في محاولة للالتزام وإيجاد الحلول من داخل الدين فقط. لذلك، فهي تجد نفسها مطالبة بتأويل النصّ الديني، واستنفاذ مدلولاته بحثاً عن إجابات عن أسئلة الحياة. وبسبب تبنّيها لمذهب أصولي يعمل على إدخال الواقع أو الحياة في النصّ، فهي تعيش أعتى التوترات، التي يخففها توفيق السيف ويصفها بالقلق، وهي أبعد من ذلك كثيراً. وهنا يلعب حيلة تراجع «قلق الهوية»، حين يصف أي انفتاح أو محاولة للتكيّف وقبول الجديد.

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٨٨.
(٧) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

إن اعتماد توفيق السيف على هذه الشفرة لا يساعد في تقديم صورة دقيقة عن واقع الشباب والحال عموماً. فهو يقول إن: «الميل المتعاظم بين الشبان السعوديين للتعبير عن آرائهم في المجال العام، يكشف عن تغير فهمهم لذواتهم وأدوارهم وعلاقتهم بالمحيط. وهو طريق يقود طبيعياً إلى تعزيز الفردانية والشعور بالذات كفاعل سياسي مستقل، وكشريك في صناعة المشهد السياسي، خلافاً لعرف أساسي في التيار الديني يدعو إلى ترك هذه الأمور لعلماء الدين». ومن الصعب ملاحظة هذه الصفات الإيجابية في حياة الشباب السعودي، الأمر الذي يجعل الاستنتاج أو التوقع أقرب إلى التفكير الرغائبي، فالشباب جزء من نتاج تعامل المجتعمات المحافظة مع الحداثة، حيث يتم الفصل بين منتوجات الحداثة، وطريقة عمل العقل الذي أنتجها، إذ من الممكن أن يقتني الفرد أحدث ماركات الساعات، مثلاً، ولكنه يتعامل مع الزمن بعقل حساب ظل الزوال وتعامد الشمس. لذلك، يمكن للمرء أن يتعامل بكثير من التشكّكية مع التفاؤل البادي في استخدام وسائل الاتصالات الحديثة، ودورها في تكوين «رأي عام» سعودي.

يلجأ السيف إلى الأرقام باعتبارها تقطع أي شك، وذات قوة إقناعية، فيكتب: «تشير هذه الأرقام إلى تحوّل عميق يمر به المجتمع السعودي، يتضمن ـ للمرة الأولى في تاريخه ـ ممارسة عامة الناس حقهم في التعبير عن رأيهم، الأمر الذي يجعلهم طرفاً مؤثراً في تشكيل المشهد. صحيح أن التيار الديني لا يزال قوة مؤثرة في الرأي العام، لكن الصحيح أيضاً أن السعوديين، ولا سيَّما الجيل الجديد، لم يعد مستمعاً سلبياً». أخشى القول إن الإحصاءات قد تكون مضللة أو لا تعكس الواقع الحقيقي. وهذا لا يعني عدم صحتها، بل عدم دقة الدلالات. ومثل هذه الانطباعات التي استند إليها، لا أدري إلى أيّ مدى تساعد في فهم مستقبل المجتمع السعودي؟ «سألني يوماً أحد الباحثين الأجانب عمّا يجذبني ـ كسعودي ـ إلى الإنترنت، فقلت له: إنني أشعر برابطة روحية تتشكل تدريجياً في العالم الافتراضي. ألتقي يومياً بعشرات الناس، من مدن وخلفيات وانتماءات وطبقات مختلفة، نتحاور بلغة متقاربة، ونشكّل معاً فهماً جديداً لذواتنا كأفراد ولمجموعنا كسعوديين. هذا الشيء ما كان ممكناً تخيّل حدوثه قبل عقد من الزمن». وإن كان توفيق السيف يستدرك سريعاً أو يبدي الحذر، فيقول: «نعلم أن شروط العالم الافتراضي مختلفة عن نظيره الواقعي. ولذا لا نعدّ التطوّر ضمن حدود العالم الافتراضي دليلاً على تحولات مماثلة في الواقع، لكننا نعدّه مؤشراً على بداية تحول فعلي في ذهنية الناس ونظرتهم إلى أنفسهم والعالم المحيط». ويدعم توفيق السيف هذه الحجة بالأحداث التي شهدتها البلاد فعلاً، ولا سيما خلال العامين ٢٠١١ و٢٠١٢، وبينها

عدد من الاعتصامات والتظاهرات والوقفات الاحتجاجية، معظمها صغير الحجم، محدود المطالب، لكنه دليل على أن التحول المدّعى يأخذ مجراه.

ـ ٤ ـ

تستمر متاهة المفاهيم غير الدقيقة في كل الدراسة، وهو ما يصعّب فهم كثير من النتائج التي يصل إليها الباحث. واجهني مفهوم «التديّن الأهلي» وحاولت ربط «الأهلي» بالمجتمع المدني، ولكن توفيق السيف تجنب المفهوم تماماً، وكادت الدراسة تكون خالية من الكلمة. ولكن الواضح أن السيف يقابل بين الأهلي والدولة، أو بين الأهلي والرسمي. ويكتب في أحد المواضع: «... ولادة الإسلام السياسي هي أحد النواتج غير المقصودة لعملية تمايز التيار الديني الأهلي واستقلاله عن الدولة ومؤسستها الدينية». مثل هذا التمايز لا وجود له في المجتمع السعودي، فالديني يملأ الدولة والمجتمع، ولا مساحة لأداءٍ لما هو غير ديني. وأي فرق هو في الدرجة، وليس في النوع، لذلك لا يمثل تمايزاً يمكن ملاحظته لتداخل الوظائف. وأعتقد أن العبارة التالية تكاد تكرر ما أقوله: «زبدة القول إن المجتمع السعودي الذي تغلب عليه الميول الدينية، لم يكن نصيراً نشطاً للجماعات الدينية حين تصارعت مع الدولة، لأن الثقافة السياسية الموروثة، مثل الثقافة التي تبنّتها ونشرتها تلك الجماعات».

أما المستقبل، فيبدو غامضاً ومشوّشاً أكثر منه متشائماً، بحسب رؤية توفيق السيف. ويقول مع النهاية: «الربيع العربي وتوسع الاتصال بمصادر المعلومات، وتراجع قلق الهوية، أمور أطلقت مسار تغيير تدريجي، لكن عميق، في البيئة الاجتماعية للتيار الديني الحركي، الأمر الذي يقود إلى تغييرٍ موازٍ في الفرص المتاحة وشروط الحصول عليها. العودة إلى ساحة الفعل السياسي ستكون مشروطة بالتكيف مع متطلبات الواقع الجديد». ومن غير الواضح هل هذا الديني الحركي هو نفسه الديني الأهلي؟ وهو يرى أن «هذا التيار لم يَعُد لاعباً منفرداً في الساحة، وأن القوى المنافسة تتقدم بتسارع أكبر، يغري بادعاء أن توازنات القوى في المشهد الاجتماعي السعودي تتغيّر ببطء لكن بعمق، وأن القوى التي تناضل دون مبدأ العدالة الاجتماعية والحقوق المدنية، تحظى بمساحات اجتماعية متزايدة. نحن ـ بكلمة أخرى ـ أمام نسق يتراجع، ونسق بديل ينهض بالتدريج، لكن بخطوات واثقة». في هذا السياق التباس لا بد من إجلاء المعنى، هل هذا النسق ديني مختلف أم ليبرالي أو مدني؟ فهذه المطالب أو الشعارات، مثل مبدأ العدالة

الاجتماعية والحقوق المدنية، ليست من اهتمامات التيار الديني السعودي: أهلي أو دولتي، على الأقل في الوقت الراهن. وهذا ما حدا به على أن يختم بالقول: «فالجماعتان موضوع البحث، أي الإخوان والسلفية الحركية «السرورية» لا تصنفان كبديل موضوعي، أو نقيض أيديولوجي، أو سياسي للوضع القائم. كما أنه لا أحد من الشخصيات البارزة فيهما يتبنّى القضايا التي تشكّل انشغالات رئيسية للجمهور، ولا سيَّما قضايا العدالة الاجتماعية، كالمساواة والتوزيع العادل للثروة والدفاع عن حقوق الإنسان ... إلخ».

أخيراً، يتحدّث السيف في إطار المقارنة بين الحالتين المصرية والتونسية مقابل الحالة السعودية، عن صعود الإسلاميين. إذ دلت تجارب الربيع العربي وما بعدها، على أنه من الأدق الحديث عن انتشار الحركات الإسلامية، وليس صعودها. فالصاعد من منظور تاريخي هو من يملك رؤية صحيحة وبرامج عملية قابلة للتنفيذ، ويحول الوعود والشعارات إلى إنجازات ووقائع. وهذا ما لم يفعله الإسلاميون بعد وصولهم إلى السلطة. لذلك، فهم يندرجون الآن ضمن التجارب الفاشلة والمجربة، مثل القومية والاشتراكية.

المناقشات

١ ـ كاظم الموسوي

رغم الغموض وعدم وجود تسجيل موثق لنشاط معلن أو غيره من قبل جماعة الإخوان المسلمين في الجزيرة العربية، إلا أن الجماعة كانت ناشطة ولها مريدوها، وكان عملُ وإقامة ونشاط أسماء من أعضاء الجماعة المعروفين، ومن الذين صاروا من مرشدي الجماعة خارج الجزيرة، في مصر خصوصاً، دلالة عليها وترسيماً لها.

أما عن صلة السروريين بجماعة الإخوان، فالمعروف أن مؤسسها ابن الحركة/ الجماعة، كما أشار الباحث، واختلافه معها دفعه إلى الغلوّ ومحاولة الجمع بين قناعاته بها وأفكار سيد قطب، أو المزج عبر مقالاته وندواته وإرشاداته وغيرها، بين السلفية التي أراد لها تسمية وما يسمّى الجهادية، أو القطبية، كما سميت في بعض وثائقها أو من خرج منها، ولا سيَّما في الجزيرة العربية. ولهذا أخذ بعض رموز الإخوان يتهجمون على السرورية. ولا سيَّما ما نقل عن من كان يسمى في الأدبيات الخاصة بالجماعة «الأب الروحي للجماعة» في الجزيرة العربية، القاضي الشيخ مناع خليل القطان مع مؤسس السرورية. ومثل ما نقل عن عوض القرني أحد الوجوه المنسوبة إلى جماعة الإخوان المسلمين في الجزيرة، عندما سئل عن حركة الإخوان المسلمين وتيار السرورية قال: «إن جماعة لها أكثر من سبعين عاماً من الخبرة وتتوزع على القارات الخمس لا يمكن مقارنتها بتيار ليست له هذه المكانة ولا الخبرة. ثمّ إن محمد سرور وسواه من رموز السروريّة لم يتأخروا يوماً عن الحطّ من الإخوان المسلمين وانتقادهم والهجوم عليهم».

ووضح أكثر الموقف من التيار على صفحات موقع الإخوان الإلكتروني الرسمي، وما كتب ضده. وكذلك في المؤسسات التابعة لكل منهما. كما الحال في المجالات الإعلامية، مثل إصدار المجلات والبيانات. معروف أن مجلة **المجتمع** التي تصدر من الكويت كانت للجماعة ومجال سيطرتها في توجيه التيارات الإسلامية في منطقة الخليج. وكان محمد سرور نفسه ينشر فيها بعض مقالاته، ثم دخلت السرورية على الخط وحاولت سحب البساط من تحت المجلة، فأصدرت مجلة **البيان**.

وحصل مثل هذا التنافس في مؤسسات الإنتاج التي تصدر المحاضرات والأناشيد والندوات. وأصدر مؤخراً «الإخوان المسلمون» مجلة جديدة باسم **الجسور**، يشرف عليها بشكل مباشر ومعلن عوض القرني. وأصدر سلمان العودة مجلة جديدة باسم **الإسلام اليوم**، وإن كان صدورها يعبّر عن الصراع داخل السرورية، أكثر مما يعبر عن الصراع مع الإخوان المسلمين، كما رأى عدد من المتابعين لها. واستمر الصراع بين الجماعة والتيار في مجالات أخرى، كمؤسسات العمل الخيري والإغاثة، بل وتباريا في الاستحواذ عليها، وكذلك في المناهج وقيادة العملية التربوية في وزارة التربية والتعليم، كما في الجامعات، والمساجد وتعيين أئمة لها. وانعكس في مجال الكتب والمؤلفات الدعوية، التي توزع على أعضاء التنظيم وأتباعه الصغار وطلبة العلم فيه، لتكريس مواقفها الشرعية أو ما تريده من نصوص السيرة النبوية أو التاريخ الإسلامي أو الواقع المعاصر. باختصار كان الصراع حامياً بين الجماعة والتيار.

لا أرى مبرراً في إبعاد توفيق السيف جماعات النشاط الديني الملحقة بالدولة، التي لا تنظر إلى نفسها ككينونة مستقلة، أي دائرة مصالح خاصة بأعضائها، كما كتب، وإخراجها من تعريفه الموضوع الذي اعتمد عليه، فهذه بكل الأحوال صوت السلطة والعائلة المالكة، ودخولها السياسي مرتبط بأهداف العائلة وتبرير حكمها، والضرب بسيف الدولة.

من هنا أتصور السؤال عنها وعن مدرستها الفكرية الوهابية، ودور المفتي العام والفتاوى الرسمية، والسيطرة على المؤسسات الأخرى، إضافة إلى التعليم وقرارات الحكومة بشأنها يبقى مبرراً وجزءاً من الحراك السياسي الرسمي. هذا فضلاً عمّا حصل من تناقضات بينها وبين الإخوان والتيار والانقسامات داخل الأخيرين، والمساومات والتعاون مع السلطات من رموز منها وجماعات معهم وتبادل الاتهامات وغيرها،

داخلياً، ومواقفها خارجياً، ولا سيَّما الآن في مصر وسورية وتأثير كل من تطورات الأوضاع في هذين البلدين في الوضع السياسي والحركي في المملكة؟

أتفق مع السيف في استنتاجه حول مستقبل الجماعة والتيار على السواء في الجزيرة، واستمرارهما في الدوران حول المواضيع الدينية والمؤامرة الدولية وعدم قدرتهما على الانفتاح والتحول مع متغيرات العصر والتقنية الإلكترونية رغم استخدام أدواتها في نشاطهما. وهو مؤشر جلي على انحسار فاعليتها السياسية في التحولات والتغيرات التي تحصل ويمكن أن تحدث في الجزيرة، كارتدادات لما يحصل حولها، وإن ببطء كبير لعوامل وأسباب معروفة أيضاً. ولكن لابد من التفكير في دور للمتنوِّرين والحركيين الإسلاميين فيها.

والسؤال الآخر، من هي الجماعات التي يمكن ان تؤدي دوراً بناءً في التحول والتغيير الموضوعي، وأين مكان ممثلي الشيعة أو رموزهم أو علمائهم في هذه العملية؟

أما في خصوص نشاط قوى اليسار في شبه الجزيرة العربية فقد بدا بعد الثلاثينيات، واكتشاف النفط واستخراجه، ودخول الشركات الأجنبية والحاجة إلى البحث والتنقيب والإنتاج وغيره. وكان أول إضراب عمالي كبير سجل في صفحات النضال الوطني عام ١٩٥٣ في حقول النفط في الدمام، حيث أضرب أكثر من ١٣ ألف عامل وحقق العديد من مطالب العمال، وبخاصة ما يتعلق في أوقات العمل والأجور وغيرها. واستمر هذا النشاط بعد ذلك طبعاً وتشكلت جبهة الإصلاح الوطني ومن ثم جبهة التحرر الوطني وصولاً إلى إعلان الحزب الشيوعي عام ١٩٧٥. وبموازاة ذلك تشكلت منظمات يسارية قومية أيضاً في الستينيات والسبعينيات، كاتحاد شعب الجزيرة العربية، والحزب الاشتراكي الديمقراطي. صحيح أن أسباب توقف هذا النشاط التنظيمي الحزبي في التسعينيات وبعدها، معروفة، إلا أن النشاطات الفكرية والتوجهات استمرت بأشكال أخرى، عبر تسميات مختلفة أو عبر استخدام مواقع إلكترونية ووسائل التواصل الاجتماعي وغيرها.

٢ ـ عصام نعمان

لا يسعني إلّا التنويه ببحث توفيق السيف المستنير والمنوِّر. في ضوئه يمكن الاستنتاج أن الإسلام السياسي السلفي، وبضمنه الإخوان المسلمون، نشأ كردّة فعل ضد الغرب، بأبعاده الثقافية والأيديولوجية، وبضمنها المسيحية والتيارات اليسارية،

لكن ليس ضد الغرب بمضمونه الرئيس كتكتل سياسي واقتصادي وعسكري كوني عابر للبحار والقارات، أي كقوة إمبريالية عدوانية. لماذا هذه الخاصيّة الراسخة في نشأة الإسلام السياسي السعودي؟

ثمة، في رأيي، سببان:

الأول، الوجود السياسي والاقتصادي الثقيل للنظام السعودي الأمر الذي مكّنه من احتواء التيار الإسلامي وتطويعه وتوظيفه في خدمته. ليس أدل على ذلك من إحجام التيار المذكور عن النهوض بقضايا الإصلاح السياسي والعدالة الاجتماعية والدفاع عن حقوق الإنسان من جهة، واضطلاعه بدور قتالي ميداني فاعل ضد قوى اليسار الأممي واليسار الوطني من خلال تنظيم «القاعدة» وتفرعاته في شتى دول العالم من جهة أخرى.

السبب **الثاني**، الارتباط المبكر، سياسياً وأمنياً، بين النظام السعودي والغرب نتيجةَ سيطرة الغرب على صناعة النفط، استخراجاً وتسويقاً ونقلاً، وعوائد وفوائض وتدويرها لأغراض سياسية واقتصادية.

٣ ـ حسن عز الدين

اسمحوا لي في البداية أن أصوّب بعض المصطلحات:

١ ـ لا يجوز بداية اختزال الإسلاميين بالإخوان المسلمين فقط، كما لا يجوز لنا التعميم واعتبار أن الإسلام السياسي قد فشل على مستوى الحكم أو تحقيق أهدافه، ولا أوافق على هذا المصطلح باعتبار أنه لا يوجد سوى دين إسلامي واحد يصلح للحكم وإدارة المجتمع من النواحي كافة وهدفه إعمار الكون ورفاهية الإنسان وتحقيق العبودية لله.

ولنميز هذا الإسلام من غيره نستطيع الحديث عن إسلام أمريكي كما بعض البلدان العربية التي تتخذ منه شعاراً لتغطية تحالفاتها وتآمرها وجرائمها، أو «إسلام مدّعٍ» حيث يريدون تشويه صورة الإسلام الحقيقي، أو «إسلام التكفيريين» لتقديم النموذجَ الأسوأ الذي يكفّر الآخر وينفّره.

٢ ـ عندما نريد أن نحاكم تجربة سياسية فنستطيع القول إن ما حصل في مصر هو سقوط لتجربة الإخوان المسلمين في السلطة وإدارة الحكم، وليس فشلاً للإسلام، بلحاظ تراجع شعبيتهم وهبوطها إلى أدنى مستوياتها، وهو ما يجعلهم في أزمة تمثيل

حقيقية لا يستقيم تحكيم الإسلام من دونها، بغض النظر عن الوقائع والتحديات والظروف السياسية الحاكمة وطبيعة الأداء وكيفيته.

٣ ـ عبَّرت الانتفاضات والحراكات العربية التي حصلت عن فطرة إنسانية متديّنة قد تكون أقرب إلى الخطاب الديني والشخصية المسلمة الملتزمة التي تختزن في داخلها كل عناصر الإرادة واستعادة الهوية العربية الإسلامية والمخزون الحضاري، كما عبَّرت عن تحررها من الاستبداد لمصلحة الحرية والكرامة الوطنية والإنسانية والعدالة الاجتماعية. كذلك انحازت في ذاتها إلى قضايا أمتها الكبرى، وعلى رأسها قضية فلسطين، وهو ما يعني أن الكتلة الشعبية الكبرى ستكون موضع تجاذب القوى السياسية العاملة على امتداد مساحة الوطن العربي بتنوعاته ومشاربه الفكرية والسياسية المتعددة، وهذا أمر مشروع إنما ينبغي أن لا نحيد عن منظومته الأخلاقية وقواعده السلوكية في العمل السياسي.

٤ ـ في تقدير الوضع لرؤية مستقبلية، أرى أن الإسلام يمتلك قدرة الجذب وجذوة الثورة والتحدي في مواجهة قضايا الأمة الأساسية، كما يملك قدرة إيجاد التوازن في حياة الإنسان لمعالجة القضايا البنيوية.

وبالتالي أثبتت التجربة أن الإسلام قادر على قيادة الدولة وبناء الأمة واستنباش قدراتها وإمكاناتها من خلال رؤية وسياسات واستراتيجيات وأهداف كبرى تلامس أهم قضاياها في التنمية والحرية والديمقراطية. فنحن أمام تجربة الجمهورية الإسلامية في إيران، التي عوقبت وحوصرت وشُنت عليها الحرب، ومع ذلك تتحول إلى دولة نووية وتصبح دولة مقتدرة سياسياً وعسكرياً واقتصادياً، وهي عمق استراتيجي لقضايا العرب الأساسية وعلى رأسها فلسطين، كما تجربة المقاومة الإسلامية التي أصرّت على هويتها الإسلامية ومخزونها الفكري والثقافي، الذي كان حافزاً في الجهاد، وطاقة إيمانية في التحريض على القتال، وظفته في تحرير الوطن من الاحتلال وصون سيادته واستقلاله وإيجاد توازن حقيقي مع العدو، فضلاً عن هزيمته وإسقاط وهْم الجيش الذي لا يقهر؛ كل ذلك بفضل مواءمته بين استراتيجياته وتكتيكاته، فضلاً عن تحديد سلّم أولوياته وعدم الخروج عنها مع الاحتفاظ بعقيدته وهويته الإسلامية.

لا أظن أن مجمل الأسئلة المطروحة عن «الإسلام السياسي» تريد محاكمة أحد لأن التجارب لا تنتهي؛ قد تفشل وقد تصيب؛ وهذا «قانون عام» يشمل الجميع (حركات وأنظمة ودولاً). إذاً ما هو المطلوب؟

أن ندع الجميع يعملون في الساحات، كلٌّ بحسب عقائده ومبادئه وأفكاره، ويعمل لأجل تأطير الكتلة الشعبية الأكبر والأقدر حتى يمتلك من خلال ذلك أدوات المشروعية للحكم من أجل الوصول إلى السلطة والتمكن من الحكم والإدارة، إنما على قاعدة المشاركة لا المغالبة، بغض النظر سواء كنا إسلاميين أم قوميين أم ليبراليين أم...

وهنا لا بد من الإشارة إلى أنه في اللحظة السياسية التاريخية للحراكات العربية وهي تنهض باتجاه البناء والتقدم والتطور وإرساء آليات الديمقراطية وتعزيزها يجب ألّا يتجاوز أي طرف الوفاق الوطني الذي يعتبر ضرورة حتمية للمرحلة الانتقالية لاستقرار السلم الأهلي وتحقيق الأمن وسيادة القانون والشروع بالبناء وعدم التمسك بخيارات تطيح الآخرين وتعمل على إقصائهم أياً كان هذا المكون الاجتماعي والإنساني.

وهنا أتقدم بمعيار يصلح للمواطنة بين الجميع كما يقول الإمام علي بن أبي طالب (ﷺ) «الناس صنفان إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق». فالحقوق والواجبات والانتماء والهوية تكون بمقدار التضحيات التي تقدم للوطن واستقلاله وعزته وقراره الوطني وعدم تبعيته للأجنبي.

٤ ـ عبد الغني عماد

ينبغي أن نشير إلى عدة ملاحظات على دراسة الدكتور توفيق السيف، فهي:

ـ بحثية متميّزة ورصينة.

ـ شهد موضوع الوجود التنظيمي للإخوان في السعودية جدلاً واسعاً حول إذا ما كان لديهم تشكيل تنظيمي أم شكل آخر مختلف للعمل؟ الواقع أنّ الإخوان حركة كبيرة ممتدة تتميز بقدرة كبيرة من المرونة والبراغماتية في أسلوب عملها، بحيث تجدهم في السعودية، سلفيين بمسحة إخوانية، وفي تركيا هم أقرب إلى التصوّف منهم إلى السلفية وقابلون بالمرجعية العلمانية، وفي تونس هم ليبراليون مؤمنون بالمرجعية الإسلامية. لذلك نجد تباينات واضحة عندهم بحسب البيئة والدولة وبحسب طبيعة وخطّهم السياسي فيها.

ومن المسائل التي ينبغي الإشارة إليها في هذه الورقة أنّ التأثير كان متبادلاً، فبمقدار ما أثّر الإخوان في المجتمع السعودي تأثّروا هم أيضاً. ويمكن أن نجد التأثير والتأثر في ما يلي:

١ ـ اقتصادياً، استوعبت السوق السعودية عدداً مهماً من مشاريع الإخوان بواسطة عبد العظيم لقمة، ويوسف ندا ومصطفى مؤمن، وغيرهم من الإخوان الذين أسّسوا عدداً من الشركات العاملة في قطاع البناء ساعدت عليه الطفرة البترولية بعد حرب ١٩٧٣.

٢ ـ أيضاً تأثر السعوديون بالتيار السلفي السائد، حيث أصبح الحديث عن الأمة وأسلمة المجتمع مقترناً بمصطلحات محاربة الشرك والقبورية. بل إن رموزاً إخوانية كبيرة رأت امتيازاً توحيدياً للسلفية يمكن الاتكال عليه في الدعوة على مستوى العقائد، وبالتالي كان هذا بداية تسلّف الإخوان وتشدّدهم الاجتماعي في بعض المواقف كالحجاب والموقف من الفنون. وأشير إلى دور محمد قطب الذي أشرف على أحد أبرز شيوخ الصحوة السعودية سفر الحوالي وأطروحته في العلمانية، وتتلمذ على يديه عدد كبير منهم، من بينهم عمر بن سعيد القحطاني (صاحب كتاب **الولاء والبراء في الإسلام**) مع أهمية هذا المفهوم في مواجهة التيارات التغريبية.

ـ هناك اختزال شديد في عرض المواجهة أو الصدام بين الصحويين والدولة وأسبابه وقضية «مذكرة النصيحة» والمطالب الإصلاحية التي رفعت إلى الملك فهد وما تبعها (بين عامي١٩٩٣ ـ ١٩٩٤)؛ حبّذا لو عرضها بشيء من التفصيل.

ـ في الاستنتاج النهائي الذي يتوقع فيه موضعة التيار الديني الحركي ضمن الحقل الديني البحت وليس السياسي، أراه يتناقض والتغييرات السوسيولوجية التي أفاض بالحديث عنها، والتي ستؤدي حتماً إلى بروز متغيرات ونوى وسيرورات جديدة وحراك سياسي بدأ يعبّر عن نفسه. هذا المجتمع الافتراضي الذي يعكس التفاعل الكبير مجالاً جديداً يجري فيه التواصل بين الشباب حول قضايا ثقافية واجتماعية وسياسية، يؤسّس، بل يؤشّر، إلى مستقبل لإمكان تأسيس «مجال عام» حقيقي للتواصل والتفاعل. وبالتالي أرى أنّ مستقبل الإسلام السياسي في السعودية والخليج مرتبط بمستقبل السياسة نفسها، فبقدر ما توجد قابلية لولادة مجال عام فهناك قابلية للحديث عن مستقبل السياسة والفاعلين السياسيين، ولا مجال عامّاً من دون المشاركة التي بدأت طلائعها.

٥ ـ مصطفى عمر التير

يبدو لي أن الوهابية، الطيف المسيطر في السعودية هو الآخر يمكن أن يعامَل ضمن أطياف الإسلام السياسي، وخصوصاً عندما ينتقل به التابعون له من السعوديين ومن غيرهم إلى خارج السعودية. ويوجد في الوقت الحاضر نشاط لا تخطئه عين المراقب

في كل من تونس وليبيا. يتمثّل هذا إلى جانب هدم القباب وشواهد القبور في مجموعة من البرامج التي تبدو أنها أعدّت مسبقاً لتحقيق أهداف بعينها، ويمكن اختصارها في الحالة الليبية في ما يلي:

١ ـ فتح رياض أطفال ومدارس خاصة يقدَّم فيها تعليم ديني مبنيّ على المذهب الوهابي.

٢ ـ إدخال ونشر كتب وكتيّبات ومطويّات وأشرطة وقرصان ممغنطة إليها وتوجيهات لبعض الدعاة السعوديين من أمثال ربيع المدخلي الذي يكفّر الحكومة التي يتم الوصول إليها بالانتخاب، ويكفّر العلمانيين والليبراليين، ويهاجم الإخوان المسلمين، ويسمي الربيع العربي «الربيع الإخواني».

٣ ـ تنظيم محاضرات ودروس منتظمة يتولاها دعاة ليبيون أقاموا سنوات في السعودية وفي اليمن بهدف نشر الفكر الوهابي.

٤ ـ السيطرة على بعض المساجد واستغلال خطب الجمعة في الدعوة ضد الديمقراطية والانتخابات على اعتبار أنها بدع مستوردة من الغرب، وتتعارض مع أسس الإسلام الصحيح، والتشديد على مبدأ عدم الخروج عن ولي الأمر الذي يجب أن يختاره العلماء.

٥ ـ فتح قناة إذاعية تسمي نفسها قناة الإيمان، تتضمن برامجها توجيه انتقادات إلى جميع من لا يقف مع التوجه الوهابي.

٦ ـ إرسال عدد من الشباب للدراسة في المعاهد الدينية السعودية بحجة أنّ التخصّص في العلوم الدينية توقف أثناء حكم القذافي نتيجة إلغاء جامعة محمد بن علي الإسلامية، وبدلاً من الالتحاق بالأزهر كما فعلت الأجيال الأولى من رجال الدين الليبيين.

ويعترض كثير من الليبيين العاديين ورجال الدين على كل هذا، لكن في ظل الانفلات الأمني، ولاعتماد هذه الجماعات على ميليشيات مسلّحة، وحالة الضعف التي عليها الحكومة، تبقى هذه البرامج على حالها كمؤسسات وأنشطة مستقلّة، علماً بأنه توجد في البلاد مدارس خاصة لكن المناهج والبرامج التعليمية تخضع لسلطة الدولة ولإشراف أجهزتها الفنية.

٧ ـ الشيخ جواد الخالصي

إن الأسئلة التي وردت وتكررت على لسان كثير من الباحثين كالفرق بين الدولة الدينية والدولة المدنية الحديثة وارتكازها على الأسس الثلاثة: الشعب والإقليم والمواطنة، وغيرها؛ هي أسئلة سمعناها في الستينيات وقُدمت إجابات واضحة عنها، وهي متطورة مع حركة الزمن، كما الأسئلة الأخرى حول الشرعية والمشروعية، والإسلامية والديمقراطية والحوار القومي الإسلامي والدولة القطرية والقومية، والبعد الإنساني والأممي، وبناء الكتلة التاريخية التي عمل عليها الحوار الجاد الذي تبناه مركز دراسات الوحدة العربية والدراسات، والبحوث والمؤتمرات التي عقدت خلال العقود الأخيرة.

٨ ـ عبد الوهاب الأفندي

إذا كان المتعارف عليه هو أنّ الجهات الإسلامية هي التي تتبنّى أسلمة المجتمع أي عكس مدّ العلمنة الذي جاء مع الاستثمار، فلا نحتاج في الحالة السعودية إلى تعريف أدق للإسلام السياسي. ففي دولة تطبّق الشريعة الإسلامية بتشدّد يفوق أكثر ما تطالب به الجماعات السلفية تطرّفاً في بلدان أخرى، ما الذي غيّر الحركات الإسلامية في السعودية؟ وهل من الأفضل تسمية هذه التيارات بأنها تيارات سياسية راديكالية مثلاً؟ وهل يعني هذا أن الحركات الإسلامية ذات طبيعة نسبية؟

يدور أيضاً سجال في الأوساط الرسمية السعودية حول دور التلاقح بين الفكر الإخواني والفكر السلفي في بروز التيار الجهادي وحركة جهادية، في مقابل المقولات الغربية التي تنسب الظاهرة الجهادية إلى الفكر السلفي خصوصاً. ما هو تقييمكم للحجج المتنافسة في هذا السجال؟

٩ ـ قاسم قصير

من قراءة الدراسة نجد أن ثمة أسئلة تنبغي الإجابة عنها، وهي التالية:

- بما أنّ النظام السعودي وتيار الإسلام السياسي يستندان إلى الشرعية الدينية، فما هي طبيعة الخلاف حول هذه الشرعية؟ وكيف يمكن حسم هذا النوع، في ظل تراجع قوة الشرعية الدينية للسلطة لمصلحة تقدّم الشرعية الدينية للإخوان المسلمين والتيار السلفي الحركي؟

• تاريخياً، استفادت السلطة السعودية من الإخوان المسلمين والسلفيين الحركيين لمواجهة الشيوعيين الناصريين، ولكن نلاحظ اليوم أن هناك تقاطع مصالح بين النظام السعودي والقوى الناصرية واليسارية والليبرالية المصرية من خلال دعم السعودية للانقلاب في مصر في مواجهة الإخوان المسلمين، فكيف سينعكس ذلك على مستقبل الإسلام السياسي في السعودية؟ ألا يؤدي ذلك إلى تعزيز دور تيار الإخوان المسلمين والسلفيين الحركيين في السعودية؟

• لم تتطرّق الدراسة بشكل مفصّل إلى ظاهرة الشيخ سلمان العودة، وهو يمثّل حالة منفصلة عن التيار السعودي، كما لم تتم الإشارة إلى ما أصدره من مواقف وكتب تدعم عملية الإصلاح أو التغيير داخل السلطة السعودية، وهذا التيار يدعو إلى اعتماد الانتخابات والعودة إلى الشعب لإيجاد شرعية جديدة.

• هناك من يتحدث عن وجود تطور إيجابي لدى التيار السلفي الحركي تجاه الشيعة في السعودية، وهو ما قد يؤدي إلى نوع من التعاون بين الإصلاحيين حول قضايا حقوقية واجتماعية، فهل يمكن ذلك وما هو تأثير هذا التعاون في مستقبل الإسلام السياسي؟

بناءً على ما تقدم فإن إعادة دراسة علاقة الدين بالسياسة يجب أن تُعطى الأولية في هذه المرحلة في ضوء تجارب الإسلام السياسي، لأن هذه النقطة تشكّل مدخلاً أساسياً لإعادة بحث تجربة الحركات الإسلامية بعد وصولها إلى السلطة وعدم قدرتها على تقديم نموذج ناجح في الحكم. لذا يجب العمل من أجل إبعاد الخلفية الدينية عن الناشط السياسي حتى لو بقي هذا الناشط مؤمناً بالدين، لكنه عندما يتعاطى العمل السياسي يتحول إلى مواطن عادي كباقي المواطنين ولا يستخدم البُعد الديني المقدّس للتأثير في الجمهور أو للهرب من المحاسبة والمسؤولية وهذا الموضوع يحتاج إلى ندوات مفصّلة ومتخصّصة.

١٠ ـ كمال خلف الطويل

نعم هناك خطر وجودي يشكله الإخوان المسلمون على نظام آل سعود، فقط عندما يحكمون في قطر عربي مركزي، لا عندما يكونون بيادق أو حواشي له، سواء في داخل الخليج أم عبر الإقليم. ختاماً: ليس الإسلام ملك أهل الإسلام السياسي وحدهم.

١١ ـ محمد عارف

تعترف دراسة توفيق السيف بأن «سبع خطط تنمية خمسية، بين عامي ١٩٧١ و٢٠٠٥، لم تؤدِّ إلى توسيع قاعدة الإنتاج، ولا استئصال الفقر، ولا أرست نظام تنمية متوازنة بين المناطق، ولا أتاحت فرصة للمشاركة الشعبية في الشأن العام». لكن نصف سكان السعودية أصبحوا الآن متصلين بشبكة الإنترنت، مما يشير إلى تحوّل عميق يمر به المجتمع، يتضمن ـ للمرة الأولى في تاريخه ـ ممارسة عامة الناس لحقّهم في التعبير عن رأيهم، الأمر الذي يجعلهم طرفاً مؤثراً في تشكيل المشهد. صحيح أن التيار الديني لا يزال قوة مؤثرة في الرأي العام، لكن الصحيح أيضاً أن السعوديين، ولا سيَّما الجيل الجديد، لم يعد مستمعاً سلبياً. ويقول الباحث إن «التيار الديني لم يَعُد لاعباً منفرداً في الساحة، وإن القوى المنافسة تتقدم بتسارع أكبر، يغري بادعاء أن توازنات القوى في المشهد الاجتماعي السعودي تتغير ببطء لكن بعمق، وأن القوى التي تناضل دون مبدأ العدالة الاجتماعية والحقوق المدنية، تحظى بمساحات اجتماعية متزايدة»، وأن السعودية «أمام نسق يتراجع، ونسق بديل ينهض بالتدريج، لكن بخطوات واثقة».

إذا صحت هذه التوقعات، فالسعودية تواجه، كالربيع العربي والإسلامي، معضلة علمية وفلسفية وسياسية مستعصية، أقربها خطراً تلك التي تتعلق بأكبر تيار إسلامي عربي يُعرف عالمياً برفع أتباعه كفوفهم المعقوف إبهامها، والتي ترمز لامرأة صوفية ولدت قبل ١٤ قرناً في البصرة اسمها رابعة العدوية.

١٢ ـ حسن عبد العظيم

الإخوان المسلمون في سورية:

١ ـ أعتقد أنّ الجماعة في سورية تتميز من جماعة الإخوان المسلمين في مصر، مع أنّها امتداد لها. ويتمظهر هذا التميّز في أمرين:

الأول، عدم تشكيل جهاز خاص للجماعة.

الثاني، عدم معارضة الجماعة للوحدة في مصر، وقيام الجمهورية العربية المتحدة برئاسة جمال عبد الناصر في ٢٢ شباط/ فبراير ١٩٥٨ في ظل مصطفى السباعي، المراقب العام للجماعة في سورية، الذي أصدر كتابه الشهير **اشتراكية الإسلام** انسجاماً مع الفكر السّائد في مرحلة التفاعل بين سورية ومصر منذ منتصف الخمسينيات حتى

وقوع الانفصال في ٢٨/ ٩/ ١٩٦١، ولم يُعتقل أي عضو من الجماعة في عهد الوحدة، في حين أنّ معارضة نظام الوحدة اقتصر على الحزب الشيوعي، والتيار المحافظ (الرجعي) المتضرّر من الإصلاح الزراعي وإجراءات التأميم؟

٢ ـ شاركت جماعة الإخوان في سورية في الانتخابات النيابية عام ١٩٤٧ ومثّلها عضوان في المجلس النيابي السوري (البرلمان) أحدهما الدكتور السباعي، وفي انتخابات خريف عام ١٩٥٤ كان للجماعة أربعة نواب في المجلس النيابي، وهم: عصام عطّار، ومصطفى الزرقاء وزهير جاويش، ومعروف الدواليبي. وفي الانتخابات الفرعية لنائب عن دمشق تمت في عام ١٩٥٦، لم يتمكن مصطفى السباعي من الفوز في مواجهة مرشح التيار البعثي والقومي رياض المالكي على الرغم من الفارق الواسع بين كفاءة الرجلين.

٣ ـ أمام تمسك البعث بالسلطة وتكريس الانفصال وإقصاء التيار الناصري القومي والتمسك بالوحدة، وإلغاء الحريات السياسية في ظل سلطة الحزب الواحد (القائد) وإلغاء المشاركة السياسية، والانتخابات منذ آذار ١٩٦٣ حتى أواسط السبعينيات وملاحقة التيار القومي واليساري، خلا الجو لتنظيم الإخوان المسلمين وتيارهم، وتأثّر شبابهم بالعلاقة مع حركة فتح والمقاومة والتدريب في معسكراتها، وتسرّبت فكرة التنظيم الخاص إلى صفوفهم ونشأ تنظيم الطليعة المقاتلة، التي تجاوزت القيادة السياسية للجماعة، وبدأت تعمل على تغيير الواقع والنظام بالعنف والقوة والاغتيالات التي بدأت تأخذ منحىً مذهبياً.

في عام ١٩٧٩ تأسس التجمع الوطني الديمقراطي وأصدر الميثاق الوطني للتغيير الديمقراطي السلمي بين قوى قومية ويسارية ووطنية، وبدأ حراك سياسي ثقافي تفاعلت فيه النقابات المهنية واتحاد الكتّاب والمثقفون وبدأت الاعتصامات والإضرابات المطلبية في المدن، فشكّلت خطراً على النظام السياسي. غير أنّ الطليعة المقاتلة أصدرت بياناً رداً على أحزاب مدينة حلب تقول فيه «عودوا إلى حجوركم»، واستفادت السلطة من ذلك بالتعامل مع النضال السياسي والشعبي والنقابي، بالقتل والتصفية، بحجّة عنف الإخوان، وهي تبرّر ذلك بأنّها تواجه عصابات مسلّحة، وتم سحق الحركة الشعبية بقسوة وإيداع كوادرها في السجون بضعة عشر عاماً، وصدر القانون ٤٩ عام ١٩٨٠ بتجريم الانتماء إلى الإخوان بعقوبة الإعدام.

٤ ـ مع عودة النشاط السياسي والثقافي في أواخر التسعينيات وبداية القرن الحالي عبر نشاط التجمع الوطني الديمقراطي والمثقفين في ربيع دمشق، لم يكن للإخوان دور ملحوظ على الأرض، ومع ذلك تم قبولهم في إعلان دمشق، غير أنهم ما لبثوا أن تحالفوا مع أحد المنشقّين عن النظام في جبهة الخلاص، ورفضوا الانضمام إلى هيئة التنسيق الوطنية لقوى التغيير الديمقراطي لأنها تضم قوى ناصرية وبعثية ديمقراطية ويسارية، وشكّلت المجلس الوطني في إسطنبول، مع شخصيات ليبرالية، وادّعت أنّها تمثّل المعارضة والشعب والثورة، واتّهمت هيئة التنسيق وقواها بأنها صنيعة النظام وفي خدمته، متذرّعة باعتراف دول خارجية بها، وحاولت فرض نفسها كمجلس قائد أو ائتلاف وطني قائد على غرار تجربة الحزب القائد للمجتمع والدولة للنظام الحالي، وهي تستقوي بذلك بالقوى الخارجية الإقليمية والدولية، دون اعتراف بالآخر والرأي الآخر، فضلاً عن أنها ساهمت في الانجرار إلى أسلوب العنف والتسلّح والاقتتال الذي يخدم النظام لأنه ملعبه المفضّل، وفي ذلك خروج عن البرنامج السياسي الذي أصدرته الجماعة في لندن بين عامي ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٤ وأصرّت على رفض الحل السياسي.

الفصل الرابع

خسوف الإسلام السياسي: الإخوان المسلمون نموذجاً

سعد الدين إبراهيم(*)

مقدمة

سيظل الإسلام، كما كان منذ ظهوره كدين سماوي منذ أربعة عشر قرناً، قوة في حياة المسلمين، وجيرانهم من غير المسلمين، وفي العالم بأسره. ويُسجل التاريخ أن القرون الأربعة الأولى لمسيرة عرب الجزيرة، سواء في موطنهم الأصلي أو البُلدان التي فتحوها، كانت عهدهم الذهبي، بداية بدولة الخِلافة الراشدة، ثم بدولتي الأمويين والعباسيين.

ورغم أن هذا العهد كان «ذهبياً» بمعايير ما سبقه من حياة جاهلية، أو ما أعقبه من انحلال بلاد المسلمين واضمحلالها. وكان سقوط الإمبراطورية العثمانية، وإلغاء الخلافة الإسلامية، عام ١٩٢٤، مثل سقوط كل الإمبراطوريات السابقة واللاحقة، بفعل عوامل ضعف هيكلية داخلية، وبفعل عوامل تحدٍّ خارجية.

لكن عدداً ملحوظاً من المفكرين والنُشطاء المسلمين، لم يأخذوا هذا السقوط كنهاية طبيعية لإمبراطورية، قارب عُمرها خمسة قرون، وكانت من أطول الإمبراطوريات

(*) رئيس مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، القاهرة.

عُمراً. واعتبروا سقوطها مؤامرة على الإسلام والمسلمين. وظهرت حركات رافضة من ناحية، وأخرى إحيائية من ناحية أخرى. ومن تلك جماعة الإخوان المسلمين، التي أسّسها مُعلم لغة عربية، هو حسن البنا، عام ١٩٢٨ . ونمت وترعرعت الجماعة، وانتشرت فروعها في نحو ستين بلداً حول العالم. وقد ظهرت عشرات الكُتب وآلاف الدراسات حول جماعة الإخوان المسلمين، وهو ما لا تستطيع هذه الورقة أن تُلم به أو تُعطيه حقه. ويكفي القول هنا إن أحد تجليات آخر مُحاولة إحيائية، مُتمثلة بحركة الإخوان المسلمين في مصر، قد وصلت مُنتهاها بوصولها إلى السُلطة عبر صناديق الانتخاب، عام ٢٠١٢، بحصول أحد زُعمائها محمد مرسي على أكثرية، أهّلته لشغل منصب رئيس جمهورية مصر العربية.

ولكن بعد عام واحد في السُلطة، ظهرت حركة شعبية مُضادة، كانت أهم فصائلها حركة «تمرد» الشبابية، التي جمعت ثلاثين مليون توقيع من مصريين، يُطالبون محمد مرسي بالاستقالة، والدعوة إلى انتخابات رئاسية جديدة. لكن الرجل الذي تدعمه جماعة الإخوان، كابر ورفض الإذعان، وهو ما أعطى القوات المُسلحة ذريعة القيام بانقلاب عزل مرسي، واستبدله برئيس المحكمة الدستورية العُليا المستشار عدلي منصور. وهو ما رفضه الإخوان المسلمون، ولا يزالون يُقاومونه بشتى الوسائل، حتى كتابة هذه الدراسة (١٠/ ١١/ ٢٠١٣).

أما أنا فأرى أن ما حدث في مصر خلال عام ٢٠١٣ هو بداية الخسوف لظاهرة الإسلام السياسي. وذلك لا يعني بالضرورة انتهاء دور الإسلام السياسي في الحياة العامة للمسلمين، أو انتهاء تأثيره في المجتمعات التي يعيشون فيها. واختيارنا لكلمة خسوف، ومُقابلها بالإنكليزية «Eclipse»، ينطوي على هذا المعنى، أي أن شمس الإسلام السياسي، في آخر تجلياتها المصرية والعربية، قربت على الغروب. ولكنها يمكن أن تشرق ثانية، مهما طال الزمن. وهناك من الأقوال المأثورة، التي ترقى إلى مرتبة الأحاديث النبوية، أن الله سُبحانه وتعالى، يبعث في المسلمين إماماً مُصلحاً، كل مئة عام. وهو ما يُذكي الاعتقاد بين كثير من المسلمين في أسطورة «الإمام المُنتظر». كذلك كان المُفكر الإسلامي عبد الرحمن بن خلدون قد ذهب إلى أن الممالك تولد، وتنشأ، وتشُب عن الطوق، ثم تنضج، وتكبر، ثم يُصيبها الهرم والشيخوخة، والضعف، ثم السقوط على يد قوة جديدة فتية، تربطها «العصبية» القبلية من ناحية، وتتبني دعوة دينية من ناحية أخرى.

ويقول ابن خلدون في مقدمته إن هذه الدورة تستغرق ما بين مئة ومئة وعشرين عاماً، والتي هي عُمر أربعة أجيال مُتعاقبة. والجيل عند ابن خلدون، يراوح أجله العُمري، ما بين خمسة وعشرين وثلاثين عاماً. إذن نحن نعيش في هذه السنوات ما يمكن اعتباره إحدى تلك الدورات التي تحدث عنها ابن خلدون.

أولاً: الجمعة اليتيمة للإخوان المسلمين

دعا الإخوان المسلمون إلى تظاهرة أكبر من كل ما فعلوه أو فعله غيرهم من قبل، وذلك بعد صلاة الجمعة الأخيرة من آب/ أغسطس (٣٠/ ٨/ ٢٠١٣). وكان هدفها المُعلن، كما كانت اعتصاماتهم في مسجد رابعة العدوية بإحدى ضواحي القاهرة، وميدان نهضة مصر بالجيزة، ومسجد القائد إبراهيم بالإسكندرية، هو استعادة موقع رئاسة الجمهورية لأحد رموزهم، وهو محمد مرسي. إلا أنه لم يُلبِّ هذه الدعوة إلا بضعة آلاف، في القاهرة والإسكندرية، وبضع مئات في المُدن الأخرى بالدلتا والصعيد. وكان ذلك، في رأينا هو بداية النهاية لآخر موجات المد الإسلامي، الذي بدأ عقب هزيمة عام ١٩٦٧.

ثانياً: الغضب الجماهيري ضد الإخوان وتظاهراتهم

حينما اعتصم عدة مئات من الإخوان المسلمين بمسجد الفتح في وسط القاهرة (١٧/ ٨/ ٢٠١٣)، تجمع الأهالي من الأحياء التجارية والسكنية المُحيطة بالمسجد الكبير، وكلهم تصميم على الفتك بالمُعتصمين، وهو ما كاد يحدث، لولا تدخل أجهزة الشُرطة وقواتها، والتي وضعت حواجز حديد حول المسجد، وخلقت ممراً آمناً من بوابة المسجد الرئيسية، طوله نحو ألف متر، خرج المعتصمون منه إلى سيارات الترحيلات، التي أخذتهم إلى مراكز الشُرطة في الأحياء المُجاورة، لأخذ بصماتهم، والتحقيق معهم، وتسليمهم إلى أهاليهم، أو حبسهم على ذمة التحقيق.

ثالثاً: غزوة الحرس الجمهوري

كانت عدة آلاف من شباب الإخوان وكهولهم وشيوخ قد تمترسوا في مسجد رابعة العدوية والساحات المُحيطة به في مدينة نصر، إحدى الضواحي الرئيسية في شرق القاهرة. في أواخر شهر حزيران/ يونيو ٢٠١٣، ولأن هذا التاريخ تداخل مع حلول شهر

رمضان ١٤٣٤هـ، فقد ارتفعت صيحات التهليل والتكبير، والاستبشار بذكريات غزوة بدر، وغيرها من رموز صدر الإسلام، بل إن الحماسة الدينية وروح الجهاد تملّكت المُعتصمين وأغرتهم بمواجهة عسكرية مُبكرة مع الحرس الجمهوري، الذي تقع ثكناته على بُعد بضع مئات من الأمتار، من مسجد رابعة العدوية. وهي المواجهة التي سقط فيها عشرات القتلى ومئات الجرحى من الطرفين.

وكالعادة، تبادل الإخوان المسلمون ووزارة الدفاع المصرية التي يتبعها الحرس الجمهوري، الاتهامات حول من بدأ منهما بإطلاق النار على الآخر. وبدأت رحى معركة إعلامية شرسة بين الطرفين، انحازت فيها معظم القوى السياسية والإعلامية إلى جانب الجيش. وظهر جلياً، أن المؤسسة العسكرية المصرية تتمتع بشعبية خارقة، بعكس المؤسسة الأمنية (الشُرطية)، التي كان يُبادلها الناس الخوف والشك إلى تاريخ قريب!

رابعاً: غزوة رابعة العدوية

كانت أعداد المُعتصمين داخل مسجد رابعة العدوية وحوله تُقدّر بعشرين ألفاً من كوادر الإخوان المسلمين، معظمهم من سُكان القاهرة الكُبرى، وكان هذا العدد يتضاعف بمن يتم جلبهم من إخوان المُحافظات القريبة في الصعيد (الجيزة ـ الفيوم ـ بني سويف) أو الدلتا (القليوبية ـ المنوفية ـ الشرقية).

وتقول الباحثة الميدانية سامية حسن، إنه مع الأسبوع الأول من الاعتصام، تحول المسجد والساحات الأربع المُحيطة به إلى مُعسكر، أو مدينة من الخيام، أجاد الإخوان المسلمون تنظيمها، وتوفير وسائل الإعاشة فيها ـ من حيث إمدادات الطعام والشراب، ودورات المياه، ودوريات الأمن والحراسة، وإقامة الصلاة الجماعية خمس مرات يومياً. ومع حلول شهر رمضان تضاعفت روح الألفة، والأخوة، والتضامن، بين المُعتصمين، وارتفعت معنوياتهم كثيراً، في كل مرة كان يزورهم فيها أحد الرموز المعروفة من قيادات جماعة الإخوان المسلمين، وبخاصة من أعضاء مكتب الإرشاد، أعلى هيئة سيادية للإخوان. وهو ما كان يشدّ من أزرهم، ويدعم روح التصميم والصمود بين صفوفهم.

كان الهدف المُعلن للاعتصام، تأكيد شرعية محمد مرسي كرئيس مُنتخب لجمهورية مصر العربية، وتحدي قرار المجلس العسكري الأعلى بتنحيته عن السُلطة،

وعدم الاعتراف بالحشود الهائلة من الجماهير التي خرجت يوم ٣٠ حزيران/ يونيو وبعده، مُطالبة بانتخابات رئاسية جديدة. لكن الإخوان المسلمين، وحُلفاءهم من أحزاب الإسلام السياسي، اعتبروا «حملة تمرد» مؤامرة لسلبهم ثمار انتصارهم في الانتخابات الرئاسية. فما كان من المجلس العسكري الأعلى للقوات المُسلحة المصرية، في شخص وزير الدفاع، الفريق عبد الفتاح السيسي إلا مُخاطبة الشعب مُباشرة، طالباً تفويضه بمُحاربة الإرهاب، بالخروج في تظاهرات حاشدة، يوم ٢٦ تموز/ يوليو ٢٠١٣. واستجاب المصريون وخرجوا في تظاهرات جماهيرية، قُدر عدد المُشاركين فيها بثلاثين مليوناً، تم تصويرهم بالأقمار الصناعية، ونقلتها كل الفضائيات ووسائل الإعلام المحلية والعالمية، في ما اعتبره المُراقبون أكبر تظاهرة في تاريخ مصر والبشرية ـ حيث لم تحدث تظاهرة بهذا الحجم في أي مكان آخر على ظهر الأرض من قبل. واعتُبر ذلك إبهاراً آخر للشعب المصري بعد ثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١. وظهر جلياً أن هناك استقطاباً وشقاقاً حاداً بين قوى الإسلام السياسي[١] من ناحية، وبقية الشعب المصري من ناحية أخرى. ووقعت عدة مواجهات عنيفة بين عناصر من الطرفين، أحست معها القوات المُسلحة أنها تُهدد بحرب أهلية، أو هكذا أوحت بها القوات المُسلحة في تبرير تدخلها لعزل مرسي، ثم الإيحاء لمكتب المُدعي العام بإصدار أوامر ضبط وإحضار لقيادات جماعة الإخوان المسلمين، لقيامهم بأنشطة تُهدد الأمن العام.

وقد رحّب الرأي العام المصري، والحكومات العربية في الخليج، بخطوات الدولة المصرية، التي انتفضت للدفاع عن نفسها، ضد الأخونة، أو الذوبان في كيانات أخرى أكبر، تستهدف إحياء «دولة الخِلافة»، التي تمتد من إندونيسيا شرقاً إلى نيجيريا غرباً، ويروجون أنه بتطبيق الشريعة، يتحقق لدولة الخِلافة هذه القوة والمنفعة، وأستاذية العالم[٢].

وحقيقة الأمر أن دولة الخِلافة، وتحديداً الخُلفاء الراشدين من أبي بكر الصديق (٦٣٢ ـ ٦٣٤) إلى عُمر بن الخطاب (٦٣٤ ـ ٦٤٤) وعثمان بن عفان (٦٤٤ ـ ٦٥٦)

---

(١) الذي يضمّ إلى جانب الإخوان المسلمين عناصر من حركات أخرى. مثل السلفيين، والجهاديين، والتكفيريين، وغيرهم ممّن يؤمنون باستخدام الإسلام للوصول إلى السُلطة، أو البقاء فيها، أو التأثير فيها.

(٢) استخدم حسن البنا، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين هذا المُصطلح في إحدى أهم رسائله إلى أعضاء الجماعة، وهي المعروفة والمنشورة تحت عنوان «رسالة المؤتمر الخامس». انظر: حسن البنا، **رسالة المؤتمر الخامس** (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٤٧).

وعلي بن أبي طالب (٦٥٦ ـ ٦٦١)، لم يتجاوز عُمرها ثلاثين عاماً، أي أقل من اثنين في المئة من التاريخ الإسلامي. ثم أن ثلاثة من هؤلاء الخُلفاء الأربعة مات قتيلاً، لا على يد كافر أو مُشرك، ولكن على أيدي مسلمين أوائل، أي من الذين تربَّوا على أيدي الرسول محمد (ﷺ). ثم أن الفتنة الكُبرى التي شقّت صفوف المسلمين ـ إلى سُنّة وشيعة وخوارج ـ بدأت في نهاية هذه الخِلافة الراشدة. وهو ما يعني أن عصر الخُلفاء الراشدين لم يكن نقياً، أو صافياً طهوراً، ولم يكن فردوساً موعوداً.

ومع ذلك جرت كتابة وتعميق وتجويد لتلك الحقبة بشكل مُغرق في الانتقائية والمثالية، حينما نُقلت إلى الأجيال التالية من المسلمين. وكانت هذه المثالية هي التي ألهمت، بل وألهبت، خيال الأجيال الستين التالية من المسلمين. وحاول أفراد وجماعات من كل جيل إعادة إنتاج عصر الخِلافة، كما تعلّموه أو تصوروه أو تخيلوه. ولم ينجح أي من هذه الأجيال الستين في مسعاه إلى تاريخه (١٤٣٥هـ).

ولأن حركة الإخوان المسلمين هي أم كل الحركات الإسلامية الإحيائية، ولأنها ظهرت وترعرعت في مصر، فإن المُعالجة الرئيسية لهذا الفصل، حول خسوف الإسلام السياسي، تستند إلى ما رصدناه في المشهد المصري، والذي يتشابه في كثير من الوجوه مع المشهدين التونسي والليبي، وإلى درجة أقل مع المشهدين الجزائري في أقصى المغرب العربي، واليمن في أقصى جنوب الجزيرة العربية. ونأمل أن يقوم زُملاء من هذه البُلدان بمُعالجات مستفيضة للمشهد في بُلدانهم، وحتى يكون ذلك رافداً في نهر العلم الاجتماعي العربي المُقارن.

ولأن سعد الدين إبراهيم كان هو نفسه من أوائل من قاموا بدراسة جماعات الإسلام السياسي ميدانياً، وحضر معظم مُحاكماتهم في سبيعنيات القرن الماضي وثمانينياته، وقابلهم في السجون، كدارس ثم كمدافع حقوقي، وأخيراً كسجين مثلهم (في ليمان طُرة، ثم في سجن مزرعة طُرة خلال المدة ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠٣)، فإنني أشهد وأخلُص بأن لحركات الإسلام السياسي عموماً والإخوان المسلمين خصوصاً عدة نتائج، منها ثلاثة جديرة بالتنويه، في ضوء الصدام بينهم وبين الدولة المصرية عام ٢٠١٣، وهو الصدام السادس منذ أربعينيات القرن الماضي:

الخُلاصة الأولى، هي أن الجماعة هي التنظيم السياسي الوحيد الذي يستخدم الدين كوسيلة للتأثير والسيطرة السياسية.

الخُلاصة الثانية، هي أن الإخوان المسلمين هم التنظيم السياسي الأول في مصر الحديثة (أي خلال القرنين الأخيرين) الذي لجأ إلى العُنف المُسلح لفرض إرادته على المجتمع والدولة.

الخُلاصة الثالثة، هي أن الإخوان المسلمين مارسوا وتمرّسوا بأداء دور «الضحية»: فهم يدّعون أنهم دائماً مُستهدفون، وأنهم دائماً في المُعتقلات وفي السجون، وأنهم دائماً أبرياء وعلى صواب، وأن من يستهدفهم هو عدو للإسلام وللوطن.

أما عن العوامل التي تدعم «خسوف الإسلام السياسي»، فهو ما تكشف عنه فترة حكم الإخوان المسلمين. فحيرة العالم بعد وصولهم إلى السُلطة لم تقل عن حيرة المصريين أنفسهم. إذ سرعان ما تصاعدت خيبة الأمل من أداء الإخوان في إدارة شؤون البلاد، اقتصادياً، أو أمنياً، أو سياسياً. ولعل أخطر ما تمخضت عنه هذه التجربة هو التالي:

١ ـ تقليص مصر

إن مصر والمصريين لا يعدّون في نظرهم وفي أدبياتهم وتراثهم شيئاً سوى وسيلة نحو غاية أكبر وأسمى، وهي «دولة الخلافة». فالذي يُريده الإخوان هو تقليص مصر التي عرفناها إلى «إمارة» في دولة الخِلافة المخلوفة، والتي تمتد في خيالهم من إندونيسيا شرقاً إلى نيجيريا غرباً، وهي مساحة تمتد عبر قارتين (آسيا وأفريقيا) وأربعة بحار (بحر العرب، والبحر الأحمر، والبحر الأسود، والبحر الأبيض) ومُحيطين (الهندي والأطلنطي)، وتشغلها ستون دولة، كل منها ذات سيادة، وهي جميعاً أعضاء في الأمم المتحدة، وفي منظمات إقليمية أخرى ـ مثل الآسيان، ومنظمة المؤتمر الإسلامي، والوحدة الأفريقية، والجامعة العربية. ولا نعتقد أن معظم هذه الدول ستقبل طواعية التخلي عن سيادتها، والذوبان في كيان أكبر، وهو «دولة الخلافة» المزعومة، ومن ثم فإن جماعة الإخوان المسلمين التي تتبنى هذا المُخطط الإمبراطوري تبحث عن «فردوس مفقود»، وهو دولة الخلافة الراشدة. ورغم جاذبية هذا الحلم الإسلامي «إلا أنه مثل كل الأحلام الطوباوية، غير قابل للتحقق في القرن الحادي والعشرين.

٢ ـ الصدام مع الدولة والمجتمع

نعم، حدث صِدام مُروّع بين الدولة وجماعة الإخوان المسلمين في الشهرين السابع والثامن من عام ٢٠١٣، ولكنه لم يكن الأول، أو حتى الأقوى في تاريخ

الجماعة. ويعد هذا الصدام آخر تجليات مقولة عبد الناصر «الإخوان ليس لهم أمان»، وجمال البنا «أنهم لا ينسون شيئاً ولا يتعلمون شيئاً».

لكن الجديد في هذه الأزمة، أنه على خلاف المواجهات الأربع السابقة لجماعة الإخوان مع السلطة، تواجه الجماعة قطاعاً واسعاً من المجتمع. فمظاهر العنف التي مارسها الإخوان في حق المتظاهرين أثناء وجودهم في السلطة، كانت بمنزلة جرس إنذار للرأي العام، ومن ثم فقد الإخوان الشعبية التي كانوا يحظون بها، لأن كوادرهم لم تقبل الأمر الواقع ومارست أعمالاً إرهابية وأخرى ابتزازية، تفاقمت معها الأمور وأدت في النهاية إلى قرار الدولة بحل جماعة الإخوان ومُصادرة مقارّها وأموالها والقبض على قياداتها، للتحقيق معهم ومحاكمتهم على أعمال التحريض والاعتداء على المؤسسات العامة والخاصة، بما في ذلك الكنائس ودور العبادة.

في ضوء ما تقدم، لا يملك المُراقب المُحايد إلا أن يُردّد مقولة المُفكر الإسلامي الراحل جمال البنا: إن الإخوان المسلمين مثلهم مثل الأسرة الملكية الفرنسية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر من آل البوربون، الذين اقتلعتهم الثورة الفرنسية في ١٤ تموز/يوليو ١٧٨٩، وأعدمت الملك لويس السادس عشر، وزوجته الملكة ماري أنطوانيت، ومعظم أفراد تلك الأسرة والطبقة المُحيطة بهم. وظلت المُحاكمات والمُلاحقات الثورية ثمانية عشر عاماً، حتى أَصاب الملل والضجر معظم الشعب الفرنسي، الذي أصبح توّاقاً إلى مرحلة من الهدوء والسكينة، وبخاصة حينما اتضح للناس أن الحكام الجمهوريين الجُدد، لم يكونوا أحسن حالاً من أسرة البوربون الملكية. ونشأت حركة شعبية في ثلاثينيات القرن التاسع عشر تطالب بعودة الأسرة المالكة، أو مَن تبقى منها على قيد الحياة، لكي تحكم فرنسا من جديد. وهو ما حدث فعلاً. ولكن الوافدين الجُدد من نفس الأسرة أساؤوا استخدام السُلطة مثل آبائهم، فثار عليهم الشعب الفرنسي مرة أخرى، واقتلعهم عام ١٨٤٠، وأطلق المؤرخون على هذا المشهد عبارتهم المعروفة «أن البوربون لا ينسون شيئاً، ولا يتعلمون شيئاً».

ونذكّر أنه عقب الثورة التركية التي ألغت الخلافة العثمانية، ومع أن العرب والمسلمين عانوا الأمرّين من استبداد سلاطين آل عثمان، إلا أن حسن البنا، وربما كثيرين من أبناء جيله، اعتبروا إلغاء الخلافة نكبة على الإسلام والمسلمين. فأنشأوا جماعات وحركات في الهند وإيران وآسيا الوسطى والشرق الأوسط، لإحياء الخلافة، وتوحيد دار الإسلام، من إندونيسيا شرقاً إلى نيجيريا غرباً. وكانت جماعة الإخوان

المسلمين هي الأشهر بحكم وجودها في مصر، ولأن مؤسسها حسن البنا، استعان بمبدأين تنظيميين هامّين، استقى **أحدهما** من «الماسونية»، وهو «السرية»، عملاً بالحديث المأثور «استعينوا على قضاء حوائجكم بالكتمان». أما **المبدأ الثاني** فقد استقاه من الماركسية اللينينية، وهو القانون الحديدي للتنظيم (Iron Law of Organization)، وهو الذي يتدرب أعضاؤه على «السمع والطاعة العمياء».

ويقول جمال البنا إن ذلك هو ما جعله ينأى عن عضوية الجماعة، حيث كانت خلفيته النقابية في الحركة العُمالية المصرية تمارس الحوار، ولا تمنع الخلاف أو حتى الصِراع، ما دامت تُديره ديمقراطياً، وتحسمه في النهاية بالتصويت. وهو ما كان يتناقض تماماً مع المُمارسات الإخوانية القائمة على التراتبية الهرمية وعلى السمع والطاعة: أي أن كل من هم في المستويات الأدنى من التنظيم عليهم أن يُطيعوا التوجيهات والأوامر التي تصدر لهم من المستويات الأعلى. وقد استقى الشيوعي فلاديمير لينين هذا المبدأ من الجيوش. فأي جيش ربما لا يتجاوز واحداً في المئة من حجم سكان بلاده، ولكنه يستطيع السيطرة على كل سكانها بتنظيمه القائم على الانضباط والسمع والطاعة.

ويضيف البنا أن ذلك هو أحد أسباب الاصطدام الدوري بين الإخوان والدولة، ممثلة بجهازها الأمني (الجيش والشرطة). علماً أن أول صِدام حدث عام ١٩٤٩ بعد أن اغتال الإخوان المستشار أحمد الخازندار، ثم رئيس الوزراء المصري محمود فهمي النقراشي باشا، ثم حدثت المواجهتان التاليتان عام ١٩٥٥، ثم عام ١٩٦٥ بعد مُحاولة اغتيال الرئيس جمال عبد الناصر. إذ يعتبر الإخوان أنفسهم البديل الأمثل للدولة وللجيش. فهم دولة الإيمان، وميليشياتهم هي جيش بدر، والقادسية، واليرموك. هكذا يتم غسل مُخ شباب الإخوان، فيرمون بأنفسهم إلى التهلكة وهم يعتقدون أنهم يستشهدون في سبيل الله.

ورغم أن كل صِدام جرى بين الإخوان المسلمين والدولة المصرية، انتهى بانتصار الدولة عليهم، كما على غيرهم من الجماعات الإسلامية المُتشددة الأخرى، على امتداد ثمانين عاماً، إلا أنهم لا يتعلمون الدرس. وصدق جمال البنا حينما قال إن الإخوان مثل البوربون الفرنسيين، لا ينسون شيئاً ولا يتعلمون شيئاً.

ولعل آخر تجليات هذا التصميم على استخدام العُنف للاستيلاء على السُلطة هو حركة «داعش» (الدعوة الإسلامية في العِراق والشام)، والتي تحاول استقطاب

كل الحركات الإسلامية، أينما وجدت في البُلدان الإسلامية، وتقوم بتدريب كوادرها الشبابية في ليبيا وموريتانيا. ويتضمن هذا التدريب المُبكر سفك دماء الأسرى، حتى يكسر كل كادر جديد رهبة الخوف من قتل الآدميين، كتمهيد للاعتداء على عناصر الشُرطة والجيش، ومؤسسات الدولة إجمالاً، حيث تعمل داعش على هدم الدول القائمة، حتى تُقيم دولتها الإسلامية الموعودة.

ولكننا لا نتوقع لداعش النجاح في مسعاها. فهي وأمثالها على الجانب المُظلم من التاريخ، مهما كانت كمية الدماء المسفوكة في بلاد المسلمين.

تعقيب

علي الدين هلال(*)

نتوقف في تعقيبنا على هذه الدراسة أمام عدة أمور:

الأول، عنوان الدراسة واستخدام الباحث تعبير «الخسوف السياسي» وهو مفهوم مبتكر ويختلف في دلالاته عن تعبيرات أخرى رائجة مثل «سقوط» أو «نهاية» إلى غير ذلك من عبارات. فالخسوف بالضرورة هو عملية تاريخية، تستغرق وقتاً، ولا تعني الانتهاء أو الاختفاء، وإنما يمكن أن تتكرر مرة أخرى مستقبلاً عندما تتوافر العوامل أو الظروف الملائمة. لذلك، كان منطقياً أن يربط الباحث وجهة نظره بمفهوم الدورات التاريخية عارضاً وجهة نظرة ابن خلدون فيها. وأظن أن المؤلف يرى أن المرحلة المعاصرة من نهضة تيار الإسلام السياسي التي بدأت بعد حرب ١٩٦٧ وتنامت على مدى نصف قرن قد انتهت، وبدأت مرحلة خسوف في وجودها التنظيمي ونفوذها السياسي.

وينبغي التأكيد في هذا المقام أن خسوف تيار الإسلام السياسي لا يؤثر في مكانة الدين في المجتمع وثقافته العامة. فالخسوف هنا ينصرف إلى التوظيف السياسي للإسلام بهدف الوصول إلى السلطة والاحتفاظ بها، ولاستخدام الإسلام السياسي كسلاح ضد الخصوم السياسيين.

(*) أستاذ العلوم السياسية بجامعة القاهرة.

الثاني، لم يوضح الباحث ما إذا كان هذا الخسوف يقتصر على مصر وحدها، أم أنه سوف يطاول عدداً من البلدان العربية الأخرى التي ارتبطت تنظيمات الإسلام السياسي فيها بحركة الإخوان المسلمين، أو اعتبرت نفسها جزءاً منها أو امتداداً لها.

من السابق لأوانه الإجابة عن هذا السؤال، ولكن المرجح أن انتهاء حكم الإخوان في مصر وجّه ضربة كبيرة وموجعة لأحزاب وتنظيمات تيار الإسلام السياسي في الوطن العربي.

الثالث، أن هذه الدراسة الموجزة لخّصت رؤية المؤلف لمسار هذا التيار من واقع بحوثه النظرية ومتابعته الميدانية ومعايشته الشخصية لموضوع البحث على مدى ثلاثة عقود على الأقل. ومن ثم فهي مزيج من خلاصة بحث وتأمل من ناحية، وشهادة شخصية ورأي من ناحية أخرى.

والحقيقة أن مناخ الاستقطاب السياسي والاجتماعي الذي ساد مصر خلال فترة حكم الرئيس مرسي والذي أدى إلى تظاهرات ٣٠ حزيران/ يونيو يمكن تفسيره ـ من منظور مسؤولية الحكم ـ في ضوء ما يلي:

١ ـ اتباع سياسات المغالبة والمواجهة، فقد أصدر الرئيس مرسي، بعد أسبوع من توليه الحكم، مرسوماً بدعوة مجلس الشعب إلى الانعقاد، وهو المجلس الذي قضت المحكمة الدستورية العليا بحله لعدم دستورية القانون الذي تم انتخابه وفقاً له، وهو ما دفع المحكمة إلى اتخاذ قرار بعدم دستورية قرار الرئيس واعتباره منعدماً وكأنه لم يكن. وكان هذا المرسوم بداية لإجراءات سعت للسيطرة والاستحواذ على مفاصل القوة في الدولة والمجتمع الأمر الذي دفع إلى مواجهات بين الحكم ومؤسسات القضاء، والإعلام، والأزهر، والأحزاب والقوى المدنية، وإلى نمو مخاوف الجيش والشرطة تجاه مخططات الإخوان.

٢ ـ كان الوجه الآخر للاستحواذ هو «إقصاء» المخالفين في الرأي عن مواقع التأثير وهي السياسة التي أصابت أقرب حلفاء الإخوان وهو حزب النور السلفي الذي أعرب عن اعتراضه على سياسات الحكم الاستحواذية.

٣ ـ اللجوء إلى العنف على مستواه اللفظي والمادي. اتضح العنف اللفظي في أحاديث القنوات الدينية وبرامجها وتصريحات قيادات أحزاب الإسلام السياسي في تناولها لموضوعات المسيحيين، والشيعة، والخصوم السياسيين. أما العنف المادي فقد

ظهر في فض اعتصام الاتحادية بواسطة مجموعات من الإخوان، وإطلاق الرصاص على المتظاهرين أمام المركز الرئيسي لجماعة الإخوان في المقطم.

لا يمكن فهم هذه النماذج وفقاً لاعتبارات السياسة العملية وحسب، لأن لها أسسها العقيدية في فكر الإخوان المسلمين وجوهره أن ما يعتقدون فيه هو الإسلام، والدمج بين النشاط السياسي والعمل الدعوي، وذلك باعتبار أن موضوع «الحكم» من أمور الإيمان والعقيدة. ويقوم هذا النسق الفكري على عدة مسلّمات:

المسلّمة الأولى: أن فكر الإخوان هو الإسلام. يقول الشيخ حسن البنا: «نحن الإسلام أيها الناس فمن فهمه على وجهه الصحيح فقد عرفنا كما يعرف نفسه». وهذا الفكر هو الأصوب والأفضل لأنه نتاج اتباع «المنهج الرباني».

المسلّمة الثانية: هي شمولية دعوة الإخوان فهي بتعبير البناء: «حركة فكرية جامعة تضم كل المعاني الإصلاحية فهي دعوة سلفية، وحقيقة صوفية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية وثقافية، وشركة اقتصادية». وهذا الشمول يماثل شمولية الشريعة الإسلامية التي تغطي كل جوانب الحياة.

المسلّمة الثالثة: تتعلق بمكانة «الحكم»، فكما كتب البنا في رسالة المؤتمر الخامس فإن: «الإسلام الذي يؤمن به الإخوان المسلمون يجعل الحكم ركناً من أركانه»، فالحكم من أمور العقائد والأصول وليس من الفقهيات والفروع. وإن الدولة الإسلامية هي دولة الخلافة لأن الخلافة هي رمز الوحدة الإسلامية وإقامتها واجب إسلامي وهي «على رأس أولوياتنا». وفي تأكيد أهمية طلب الحكم أضاف سيد قطب «إن تقاعس المصلحين الإسلاميين عن طلب الحكم هو جريمة إسلامية».

وفي هذا السياق، فإن الحاكمية لله فهو مصدر الشرعية والتشريع. أما وظيفة الدولة فتتمثل أساساً بحفظ الدين وتطبيق أحكام الشريعة. وكما كتب قطب فإن الهدف من الجهاد هو سيادة الشريعة الإلهية وإلغاء التشريعات البشرية.

هذه الأفكار التي تم صوغها من مدة ولم تتعرض للمراجعة بشكل أساسي أدت إلى حالة من الارتباك في صفوف الحكم، فتعددت الأصوات المتحدثة باسمه، سواء من داخل حزب الحرية والعدالة أو من جانب الأحزاب الحليفة التي حرص الإخوان تاريخياً على تمييز أنفسهم منها. كما أدى هذا الارتباك إلى مبادرات غير مدروسة سرعان ما تم التراجع عنها، مثل تلك الخاصة بدعوة اليهود المصريين إلى العودة، أو

ما نسبه نائب الرئيس السوداني إلى الرئيس المصري بشأن منطقة حلايب وشلاتين، أو القيام ببث جلسة نقاش ـ من المفروض أن تكون سرية ـ بين الأحزاب السياسية بشأن بدائل السياسة المصرية تجاه إثيوبيا.

والخلاصة أن سلوك النخبة الحاكمة في عهد الإخوان اتسم «بالهواية» وعدم التصرف كرجال دولة، وعدم إدراك حدود سلطة الحكم في المرحلة الانتقالية وبعد انتخابات رئاسية لم تعطِ الرئيس تفويضاً بالتغيير. وأدى ذلك إلى تراجع روح التوافق بين صفوف النخب السياسية المدنية المصرية.

المناقشات

١ ـ خير الدين حسيب

أود أن أركّز مداخلتي أساساً على المستقبل، وقليلاً على الحاضر والماضي، بقدر ما يخدم الكلام عن المستقبل، كما قال علي الدين هلال بحق، وأن أبيّن الملاحظات التالية:

(١) إننا نعاني في الوطن العربي ظاهرتين خطيرتين: **الأولى**، التخلّف الفكري، باستثناءات قليلة، على مختلف المستويات؛ **والثانية**، غياب التراكم المعرفي الذي من دونه نبحث، في كثير من الأحيان، في ما سبق أن بحثناه وناقشناه، وانتهينا إلى توافق حوله منذ أكثر من حوالى عشرين سنة؛ مثل العلمانية وتطبيق الشريعة.

(٢) إن الربيع العربي في كلٍّ من تونس ومصر، فاجأنا بنتائجه، فلم يكن الذين كسروا حاجز الخوف في تونس ومصر، ابتداءً، يفكرون، أو يرفعون شعار إسقاط النظام. وكانت شعاراتهم تتغير وتتوسع وتتعمق بين يوم وآخر؛ ولذلك لم تكن لديهم خطط أو مشاريع للحكم؛ بعد إسقاط هذه الأنظمة. وهذا ينطبق على الإسلام السياسي، وعلى غيره من الشباب والقوى السياسية التي ساهمت في إسقاط هذه الأنظمة. ولذلك فوجئت جميعها بسلطة لم تستعد لها، وأثبت الشباب أنهم قادرون على إقامة تظاهرات واعتصامات وإسقاط حكّام، ولكنهم لا يعرفون ماذا يفعلون بعد ذلك.

لقد اتفق التياران القومي والإسلامي في «الحوار القومي ـ الإسلامي» على حل الأمور والخلافات الفكرية الأساسية بين التيارين حول نظام الحكم وتطبيق الشريعة وغيرها، وتم على أساسها إقامة المؤتمر القومي ـ الإسلامي.

(٣) إذا كان الكلام في هذه الندوة قد تركّز على الإخوان المسلمين في مصر وتونس، فلأنهم الفصيلان اللذان قفزا إلى السلطة بسبب خبرة سابقة متراكمة في التنظيم والمعارضة، ولكنهم يفتقرون إلى برامج لما بعد وصولهم المفاجئ إلى السلطة. إلا أن هناك فصائل أخرى ضمن الإسلام السياسي تمارس العمل السياسي بشكل مسؤول، ولها برامجها ولم تحاول حتى الآن الانفراد بالسلطة.

(٤) وبرغم كل ما حصل حتى الآن، فماذا عن المستقبل؟ أيّاً كان رأينا في الأخطاء التي ارتكبها الإخوان فهم فصيل وطني، وواجبنا أن نساعدهم ونحميهم من تكرار الأخطاء التي ارتكبوها، وأن يكون ذلك من خلال «المشاركة والاعتدال» وليس الإقصاء الذي سيدفعهم إلى العنف كوسيلة بديلة من العمل السياسي، مع وضع الضمانات اللازمة في الدستور وغيره، بشكل لا يتيح لهم أو لغيرهم الانفراد بالحكم والسلطة، كأن تكون هناك مثلاً مواد أساسية في الدستور لا يجوز تغييرها، أو تعديلها، من دون موافقة أكثرية الثلثين، أو ٧٥ بالمئة من مجلس النواب أو الشعب، حسب التسمية.

(٥) إننا نمر بمرحلة انتقالية للربيع العربي في تونس ومصر، ويجب عدم الحكم النهائي على الأوضاع فيها الآن، فالأمور تتطور، ولكن يجب الانتباه إلى عدم العودة إلى تدخل وسيطرة القوى العسكرية على السلطة.

(٦) إن «المشروع النهضوي العربي» بعناصره الستة: الوحدة العربية ـ والديمقراطية ـ والعدالة الاجتماعية ـ والتنمية المستقلة ـ والاستقلال الوطني والقومي ـ والتجدد الحضاري؛ يصلح أن يكون برنامجاً مشتركاً للتيارات الرئيسية الأربعة في الأمة وهي: التيار القومي العربي الديمقراطي ـ التيار الإسلامي الديمقراطي ـ التيار اليساري الوحدوي ـ والتيار الليبرالي الوطني، وبعد ذلك تكون لنا وقفة جديدة.

٢ ـ خالد السفياني

فوجئت بسطحية ما قدمه سعد الدين إبراهيم، الذي لم يُجب عن أي من الأسئلة الجوهرية. ولم تتضمّن الدراسة كذلك أي محاولة لتحليل علاقة الإسلام السياسي بباقي المكوّنات وبالمحيط، ودور القوى الخارجية، وبخاصةٍ أمريكا والكيان الصهيوني. سمعنا الآن أنه ربط اتصال قيادات من الإخوان الإسلامي بدبلوماسيين أمريكيين، وأتمنى أن يقدّم معطيات أدقّ حول هذا الموضوع حتى لا يذهب فينا بعيداً؛ أين وصلت

هذه اللقاءات؟ وهل يمكن القول إنها أدّت إلى علاقة وتفاهمات بين الطرفين أم إنّ الأمر مقتصر على اللقاء فقط؟

تقتصر الدراسة والنقاش على فصيل من فصائل الإسلام السياسي هو تنظيم الإخوان المسلمين، وفي مصر بخاصة. في حين توجد تنظيمات إسلامية متعددة؛ بل هناك أقطار عربية لا علاقة لتنظيماتها الإسلامية بتنظيم الإخوان المسلمين، ومن هذه التنظيمات ما يوجد على رأس الحكومة؛ كحزب العدالة والتنمية بالمغرب؛ بل هناك دول نظام الحكم فيها إسلامي، وتكفي الإشارة إلى السعودية وباكستان والسودان وإيران... إلخ. فأي دور لبقية حركات الإسلام السياسي وأي علاقة، وأي تأثير؟

إن الحديث عن خسوف الإسلام السياسي سابق جداً، في خضم التفاعلات المتسارعة، وفي وجود تنظيمات الإسلام السياسي في مجتمعاتنا العربية. وسؤال المرحلة الجوهري هو: ما المطلوب الآن؟ ينبع هذا السؤال من محاولة لفهم المرحلة، باعتبارها مرحلة لإعادة بناء الدولة وليست مرحلة الدولة الديمقراطية. فهل المطلوب هو الإقصاء أو الاستئصال أو اعتماد المنطق الأمني الذي لا يؤدي إلا إلى التعاطف معهم من طرف تنظيمات الأمة ومحاولة الوصول إلى توافقات جوهرها الشراكة في إعادة البناء؟ وأعتقد أن الجواب هو الحوار والتوافق والشراكة.

٣ ـ رفعت سيد أحمد

نسجل على الدراسة الملاحظات الأربع التالية:

(١) قصر البحث حديثه الرئيس عن حركة الإخوان كممثل للإسلام السياسي في مصر، في حين أن ثمّة تعبيرات أخرى لهذا الإسلام السياسي، سواء على المستوى السلفي أو على مستوى الأحزاب الجديدة (الوسط ـ العمل ـ التوحيد العربي... إلخ.)، وكان ينبغي تناولها لأن بعضها لن ينخسف أو يزول بسهولة، ولا بد له من ظهير شعبي (جمعيات دينية) وظهير سياسي (أحزاب).

(٢) غياب فلسطين عن أجندة الإسلام السياسي في مصر وبخاصة لدى الإخوان، وعندما حضرت، جاءت في شكل تنازلات من أجل التمكين. تُرى، هل غياب هذه القضية سيكون مؤثراً في المستقبل، وهل يؤدي ذهاب الإسلام السياسي إلى صراعات

الداخل بعيداً من قضية الأمة في الخارج، وما مدى تأثير العلاقة الملتبسة مع «حماس» وكيف ساهمت هذه العلاقة في سقوطه، وهل تؤثر في المستقبل أم لا؟

(٣) نعتقد أن ما ذهب إليه الباحث بشأن خسوف الإسلام السياسي ـ مؤقتاً ـ هو صحيح، ولكن هذا الخسوف قد يتحول إلى سطوع «الإسلام الاجتماعي» وهو إسلام ربما يؤثر في تركيبة البرلمان القادم، وقد يدفع بمرشح رئاسي يبدو معتدلاً، مثل عبد المنعم أبو الفتوح. فماذا عن هذا الإسلام الاجتماعي، واحتمالات البرلمان والرئاسة، واحتمالات إسقاطهم للدستور الجديد من خلال الحشد، واستثمار حالة الفوضى، وحالة العجز في المجتمع والسياسة لإفشال المرحلة الانتقالية التي طالب بها الجيش والشعب منذ ٣٠/ ٦/ ٢٠١٣؟

(٤) ما هي أبعاد وخفايا العلاقة الإخوانية ـ الأمريكية، وهل ساهمت في إسقاط الإخوان شعبياً؟ وما هي احتمالات عودتهم على جناح هذا المخطط الأمريكي من جديد، وإن كان بأداء وأشكال مختلفة؟

٤ ـ رياض زكي قاسم

بدا الاهتمام أو التوجه إلى استنطاق الحدث التطوري التاريخي لتفسير الحدث السياسي الحاضر، مستغرقاً ما يزيد على دوره. وهذا الاستنطاق في حد ذاته، بحث معرفي مفيد، لكن وظائفه في معالجة قضية الإسلام السياسي يبقى محدوداً، ولا يفسّر، في كثير من مادته، انغلاق الحلول المطلوبة.

أشير، بالمقابل إلى خارطةٍ اقتصادية، سيكون لها الأثر الفاعل في مستقبل الأمة العربية، جمعاء؛ فالتقديرات الأولية للكميات المخزونة من النفط والغاز المكتشفة في مساحة تمتد من الساحل السوري فاللبناني فالفلسطيني إلى المصري والمتوقع استثمارها، يفوق حجمها وقدرها ما في العراق والسعودية والكويت. من هنا استُدرجت عروض، فكان لروسيا حظ الفوز بالتنقيب في كثير من آبار إسرائيل، وكذلك التسويق. بالمقابل تتنافس شركات النفط الغربية في دول الناتو على النفط الليبي، وكذلك التنافس الروسي، الغربي على آبار النفط في لبنان وسورية.

من هذا المنظور، سيكون هناك صفقات وتسويات تُمليها المصالح بين دول الغرب، وأمريكا وروسيا. وسيتم التقاسم في الربح الاقتصادي، تماماً كما حصل في

مرحلة ما بعد الحرب العالمية، حيث تنازل مَنْ لا يملك الحق، عنيت فرنسا وبريطانيا، إلى من لا يستحق، كالحال في لواء الإسكندرونة وفلسطين.

أمّا الذين يتقاتلون اليوم، ففي أفضل الظروف، سيقدمون التضحيات، ويسفكون الدماء، وبالتالي سيكونون خارج الخارطة الاقتصادية، وربما يتنافسون على بقايا دولة فاشلة.

وسيكون وجود دول فاشلة، في المستقبل، مطلباً حيوياً، لا بد من الفوز به، بالنسبة إلى الدول المستثمرة للنفط، وتسعيره، وفق ما يكفل مصالحها. أما ما يبقى من هذا النفط للشعوب العربية فسيكون ريعه موزعاً بين تكلفة التسلح وإعادة إعمار ما تهدم، وهو ما يعيد مستوى العيش إلى نقطة الصفر.

لذا، من المجدي، لما نحن فيه، من بحث عن المستقبل أن نُحسن قراءة ما استجدّ وما يستجدّ من فوز إيراني، دفع بتركيا إلى تلمّس الحوار، ودفع بدول الخليج إلى التفكّر في تحديد موعد الحوار، ولسوف ينعكس ذلك كله على إعادة تموضع في الخارطة السياسية. فحذار من استنطاق الأحداث التاريخية، وحسبُ، من غير ما اعتبار لما فيها من عِبَر.

٥ ـ كاظم الموسوي

أتفق مع الباحث إبراهيم في عنوان دراسته: خسوف، وتفسيره أيضاً مقارباً له بالغروب. طبعاً، إن اتفاقي معه هو في المعنى الطبيعي للكلمات، وليس الزمني، حيث معروف أن الظاهرة الأولى تتكرر سنوياً، والغروب يومياً، وهكذا. ولكن اتفاقي يتأتى من المعنى العام واستخدام المفهوم مجازياً وسياسياً. وهو ما يصح حول حركات الإسلام السياسي و«جهادها» نحو السلطة، وشمولها تجارب كثيرة. أو أن التاريخ سمح لنا بمعرفة ذلك. فما حصل في مصر ينبغي أن يعيدنا إلى التاريخ، ويعلمنا أن ما حصل ليس نهاية التاريخ، ولكنه غروب سياسي تتحمل الحركات الإسلامية نفسها المسؤولية فيه، إضافة إلى عوامل وظروف أخرى لها مفاعيلها ووزنها في ماجريات الأحداث ويجب أخذها بالحسبان، أرادت هذه الحركات أم لم ترد.

في العراق مثلاً، فإن حزب الدعوة الإسلامية الذي يقود الحكومة الآن، هو من كان في الثمانينيات صدر قانون بحلّه من قبل الحكم العراقي الذي أصدر كذلك

الحكم بالإعدام لكل منتمٍ إليه، وأعدم النظام عدداً من قادته الأساسيين، ومنظره المفكر الإسلامي المعروف محمد باقر الصدر. وفي تونس مثال آخر، بشأن حركة النهضة، من الحظر والسجن إلى المشاركة في الثورة والسلطة. وكذلك حركة الإخوان في مصر، صدر أكثر من مرة قانون بحلها، ولكنها ظلت عاملة في الشارع والجامع، واشتركت رسمياً في انتخابات وفازت بمقاعد في البرلمان، تحت اسم الحركة المحظورة، وهو ما حصل في غير مصر بالنسبة إلى حركة الإخوان أو فروعها.

عموماً، أرى أن ظاهرة حركات وأحزاب الإسلام السياسي تاريخية وأغلبها ليس دخيلاً، بل أصيل في العالمين العربي والإسلامي، ولها أدوار في العمل السياسي الميداني والتحالفات السياسية، وأنا مع قضية بناء الكتلة التاريخية في قيادة مراحل التحرر الوطني والاستقلال الوطني والحكم الرشيد في بلداننا العربية والإسلامية، وليس استفراد حزب وحده أو تمكينه، أو حركة بمفردها بالحكم، أو بإقصاء وحل وحرمان قوى أخرى من العمل السياسي والمشاركة في الكتلة التاريخية لإدارة الدولة والنهوض بمهمات المرحلة. ولا بد من إصدار قانون يمنع تعرّض حركات وأحزاب لموجات إبعاد وحل وعودة في أزمان مختلفة تماشياً مع ظروف أو حسب مواقف ومتغيرات.

وأختلف مع سعد الدين إبراهيم حول تسميته ما حصل في مصر في ٣٠ يونيو/ حزيران ٢٠١٣ بالانقلاب، في الوقت الذي يسمي فيه ما جرى في ٢٥ يناير/ كانون الثاني ٢٠١١ ثورة. وفي رأيي أن الحدثين بمقدماتهما وتطوراتهما، متشابهان. إذن، لماذا التنكر لهما، والخشية من إطلاق مفهوم الثورة عليهما. حراك شعبي وانتفاض جماهيري ودعم من القوات المسلحة في الحالتين، وكذلك في تونس. كان التحرك الشعبي الأخير في مصر أكبر من الأول، عدداً وقوة. ولكن للأسف، ينقص الحدثان عوامل رئيسية في الاستمرار والقيادة وإدارة النضال الوطني.

إن سقوط الدولة العثمانية/ السلطنة تم، بوصفها دولة قائمة بحكم القانون، في ٢٤ تموز/ يوليو سنة ١٩٢٣، بعد توقيعها معاهدة لوزان، وزالت نهائياً في ٢٩ تشرين الأول/ أكتوبر من العام نفسه، عند قيام الجمهورية التركية. ويسجل كثير من المؤرخين عام ١٩٢٤ عام سقوط الدولة العثمانية، وليس كما أورد الباحث عام ١٩٢٧. وكذلك في الاغتيالات التي قام بها الإخوان، فخلال عام ١٩٤٨ عُرفت قصتا اغتيال المستشار أحمد الخازندار، يوم ٢٢ آذار/ مارس، وكذلك رئيس الوزراء النقراشي، في ٢٨

كانون الأول/ ديسمبر، وليست في عام ١٩٤٩. وكذلك محاولة اغتيال الرئيس جمال عبد الناصر فقد تمت في ميدان المنشية بالإسكندرية في ٢٦ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٥٤، وليست ١٩٥٥.

في الخلاصة، إن سعد الدين وصف لنا أحوال خسوف الحركة خلال عام من حكمها، ولم يشرح لنا، أو يحلل الأسباب التي أدت إلى خسوفها، وربما كانت الإشارة إلى الخسوف تتضمن المعنى الذي سبقت الإشارة إليه، ولا سيَّما ما نقله في الخاتمة، عبر المثال الأوروبي، وما لخص مسيرتها في قول شقيق مؤسسها الراحل جمال البنا، وما أطلقه المؤرخون عن تاريخ آل بوربون في عبارتهم المعروفة «أن البوربون لا ينسون شيئاً، ولا يتعلمون شيئاً».

أما في مشابهته للضبط والسمع والطاعة بين حركة الإخوان والأحزاب الماركسية ـ اللينينية فرأى أنه غير موفق، وليس صحيحاً، ولو أنه استقاه من الراحل جمال البنا أيضاً، ولكنه وضعه كبديهية. وللأسف يتكرر مثل هذا التشبيه عند عدد من الكتاب الذين لا يميزون أو يقصدون ذلك، رغم أن الفروق بين الاثنين شاسعة في المفهوم والممارسة، حيث تنعدم شروط ومواصفات الالتزام والانتماء ومفهوم الديمقراطية المركزية لدى الأولى، التي لا تؤمن بها، وتعتمد على الإيمان التقليدي والساذج للتراتب القيادي والحس الديني الوجداني، وهذه مسألة خارج جدول البحث الآن.

٦ ـ كمال خلف الطويل

لليمين الديني حيّز في الشأن العام، وفي الحياة العامة. لكن ما أمامه من مهام ـ في رأيي ـ حتى يكون دوره نافعاً وصحياً للمجتمع والناس أن يُخرج فكرة الدولة من مناطه حتى يكون وجوده في السياسة ـ كونها الشأن العام ذاته ـ ملبياً لدعوته من جهة، ورافداً للناس بغذاء يستطيعون هضمه، بل ويحتاجون إليه من جهة أخرى.

أمامهم نموذج الأحزاب الدينية الإسرائيلية لينتفعوا به: لا انفراد في الحكم بحال من الأحوال، إذ هم ـ بطبائع أحوالهم ـ انقساميو الفرز مذهبياً وطائفياً ومجتمعياً، لكن ملاحقتهم لأجندة حواضنهم حق لهم، لا نقاش فيه، ثم إنهم بطبائع أحوالهم غير قادرين على إنتاج مشروع نهضة، وهم ذرائعيون إلى حد الخلط بين التنافع والتبعية لجهة الغرب، ويصرّون على حساسية مَرَضية من العروبة عكس حال نظرائهم الإيرانيين والأتراك، في

مجالهما القومي، ولا يملكون «كوادر» نوعية السوية ولا مبدعين. ما لمصلحة الإخوان أن كثيراً من أعدائهم لا يختلفون عنهم بشيء لجهة الاصطفاف الجيوستراتيجي، أو لجهة النفور من العروبة، أو لعدم حيازة مشروع.

٧ ـ عبد الوهاب الأفندي

ظلت النبوءات بفشل التيار الإسلامي وخسوفه وكسوفه وانقشاعه وزواله تتردد منذ بروزه كحركة سياسية. ولا أستطيع أن أحصر هذه النبوءات، ولكن تحضرني هنا نبوءة مالكولم كير في عام ١٩٦٤. شخصياً بدأت التعليق على هذه النبوءات منذ العام ١٩٨٥، وكانت تتكرر كل بضع سنوات. ولعل المفارقة كلما صدرت نبوءة بفشل الإسلام السياسي أو نهايته، تأتي موجة عاتية من فوراته تكتسح أمامها كل شيء.

وعليه فإن نبوءة هذه الدراسة ـ أو جزمها ـ بخسوف التيار الإسلامي في مصر هي أقرب إلى التمنّي ولا تستند إلى حيثيات صلبة، فلو كان الإسلاميون هُزموا في انتخابات نزيهة، لكان هناك مبرر (غير كافٍ) لمثل هذه النبوءة، ولكن اعتقال الإسلاميين وإغلاق منابرهم الإعلامية ومنعهم من خوض الانتخابات يمثّل إشارة إلى توقع لصعود مستمر للإسلام السياسي، وفزع من هذه التوقعات.

وحتى بالنسبة إلى المتابعين باستمرار للظاهرة من أمثالنا، لا يزال مسار هذه التطورات لغزاً يستعصي على فك طلاسمه. فلم يكن أكثر المتابعين يتوقع تفجر الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩ ومسارها بعد ذلك، أو انتصار حماس في انتخابات عام ٢٠٠٦، أو فوز الإخوان في مصر، وحركة النهضة في تونس، أو حزب العدالة والتنمية في المغرب. ويمكن أن نضيف أننا كنا ولا نزال نعتقد أنها لا تستحق هذا الفوز. ولكن يمكن النظر إلى حيثيات بعض الأحكام (على سبيل المثال في تقييم جرى عام ١٩٨٥، كانت نتيجة الانتخابات في مصر والكويت في ذلك العام هي أساس النبوءة، وهي مسألة فيها نظر).

يمكن كذلك إصدار حكم من الصعوبات التي تواجهها التيارات المنافسة، حتى لا نقول فقرها السياسي. إن ما يقلقنا في مصر، في هذه الأيام، ليس حكم العسكر ولكن ظهور وجه غير معهود من القيم في الخطاب، وهستيريا بشعة وانحطاط إعلامي وسياسي لا يشرِّف أي بلد.

نقطة جانبية حول اقتباس الباحث من البنا حول أستاذية العالم، لا ينبغي أن تُفهم في إطار أخلاقي، وليس بالضرورة إمبراطورياً، لأنها تذكرنا بمقولة بيركليس المشهورة في القرن الخامس قبل الميلاد عن أثينا إنها «معلم اليونان» وهي على كل حال مقولة بلاغية، وليست برنامجاً سياسياً.

٨ ـ عبد المحسن حمادة

أسجل على الدراسة الملاحظات الآتية:

(١) يتمسّك الإخوان بأحقيتهم في حكم مصر بأنهم جاؤوا من طريق الصندوق، ولكنهم يتناسون حقائق مهمة، منها أن من جاء بالانتخابات لا يحق له أن يحوّل الدولة إلى ملكية خاصة، يفعل فيها ما يشاء من أعمال، تتنافى مع أبسط مبادئ الديمقراطية.

(٢) من الأعمال التي قام بها الإخوان، والمخلّة بالديمقراطية: محاولة الاستحواذ على مفاصل الدولة وإقصاء الآخر، والإعلان الدستوري الدكتاتوري، تحصين قرارات الرئيس من القضاء، إرسال الميليشيات لمحاصرة المحكمة الدستورية ومدينة الإنتاج الإعلامي، محاولة تفكيك مؤسسات الدولة كالجيش والأمن الوطني والمخابرات والقضاء والإعلام؛ الاعتداء على المعارضين، التخابر مع دول أجنبية ومؤسسات إرهابية... إلخ.

(٣) تدل الأعمال التي قام بها الإخوان خلال فترة حكمهم وما يقومون به بعد سقوطهم مشابه لما قام به هتلر وحكمه النازي الذي وصل إلى حكم ألمانيا من طريق صندوق الانتخابات، ثم انقلبوا عليها وقاموا بتصفية الخصوم. لذا نعتقد أن ثورة الشعب ضد حكم الإخوان الاستبدادي ودعم الجيش لتلك الثورة أمر ضروري وشرعي.

(٤) تواجه مصر أزمات تهدد أمنها القومي، فهي بحاجة إلى زعيم وقائد يستطيع مواجهة هذه الأخطار، إذ «إنّ ضياع مصر، ضياع للأمة». كما قال شاعر النيل:

أنـا إن قـدر الإلـه مماتي   لا ترى الشرق يرفع الرأس بعدي

٩ ـ حسين عبد الغني

يتفق الجميع ـ تقريباً ـ على أن تجربة الإسلام السياسي في الحكم في مرحلة ما بعد الربيع العربي مُنيت بفشل ذريع، وبخاصة في مصر، البلد الذي طالما اعتبره أشقاؤه

العرب البلد المركزي. ويكاد يتفق الجميع على أن هذا الفشل هو في الدرجة الأولى حصاد طبيعي لما قدّمت يداه ـ أي الإسلام السياسي ـ من إخفاق في الإنجاز وسعي للهيمنة، وليس نتيجة للتآمر البشري العلماني من ناحية، أو للمحنة الربّانية من ناحية أخرى!

بعبارة أوضح، يميل معظم الباحثين في شأن الإسلام السياسي إلى تقييم مفاده «أن المرحلة المعاصرة من نهضة تيار الإسلام السياسي التي بدأت بعد حرب عام ١٩٦٧ وتنامت على مدي نصف قرن قد انتهت... وبدأت مرحلة خسوف في وجودها التنظيمي ونفوذها السياسي».

على أن الحديث عن انتهاء تيار الإسلام السياسي أو اختفائه من الحياة السياسية والاجتماعية العربية هو حديث مبالغ فيه، متأثر باللحظة التاريخية المعاشة التي هوت فيه إلى القاع شعبية هذا التيار (وخصوصاً الإخوان المسلمين الفصيل الأساسي في هذا التيار وحلفاءه من التيارات السلفية الجهادية كما تبدّت بأوضح طريقة في الحالة المصرية) في بلدان الربيع العربي والبلدان الأخرى. وهو حديث يقصر عن حقيقة أن الحركات السياسية المرتبطة بجزء من الشخصية الوطنية أو القومية مثل تيار الإسلام السياسي أو التيار القومي هي حركات يصعب تصور اختفائها أو اندثارها تماماً، لأن الحاجة إليها والطلب الاجتماعي على وجودها متجدد، وإن اتخذ أشكالاً مختلفة. كما يتجاهل حقيقة تاريخية عرفتها منطقتنا من أن التيارات الرئيسية ومنها التيار القومي (من عام ١٩٤٥ إلى ١٩٦٧ والبعض يقول حتى ١٩٧٣) والإسلام السياسي (بعد وفاة عبد الناصر وحتى وصول الإخوان إلى الحكم وسقوطهم في مصر عام ٢٠١٣) شهدت تبادلاً في الصعود والهبوط والمدّ والجزر من مرحلة إلى أخرى.

لكن من المؤكد أن حركات الإسلام السياسي ستشهد على المدى القصير ـ في أحسن السيناريوهات تفاؤلاً ـ انحساراً وستدخل خريفاً قد يطول أو يقصر بحسب المتغيرات الموضوعية ولكن ـ خصوصاً ـ بحسب المتغيرات الذاتية لهذه الحركات؛ وبالتحديد لجهة قدرتها ـ والوقت الذي ستستغرقه هذه القدرة ـ في استيعاب الفشل وأسبابه من ناحية، وتقديم قيادات جديدة أكثر انفتاحاً على القوى الوطنية الأخرى في كل قطر عربي. وأكثر قدرة على تطوير خطابها الفكري في اتجاهات ثلاثة رئيسية هي: المواطنة الحقة، وفصل السياسي عن الدعوي، والإخلاص الحقيقي لفكرة الدولة الوطنية.

١٠ ـ مصطفى عمر التير

يرى سعد الدين إبراهيم أن وصول جماعة الإخوان المسلمين إلى السلطة في مصر في العام ٢٠١٢ مثّل أكبر نجاح حققه الإسلام السياسي، وهو نجاح في نظر الكاتب لم يستمر كثيراً، إذ بعد عام واحد في السلطة ظهرت حالة مثلت كسوف الإسلام السياسي. وتوظيف كلمة كسوف في هذه الحالة أراه توظيفاً صائباً، إذ ربما تشرق شمس الإسلام السياسي في مصر ثانية، أو أن يكون مجالها بلداً آخر. حصر سعد الدين الاهتمام بجماعة معينة من جماعات الإسلام السياسي وفي بلد معين. لكن هذه الجماعات كثيرة، ومع ذلك تبقى جماعة الإخوان المسلمين الأهم من حيث التاريخ والحضور عبر البلدان. وحتى لو حصر الاهتمام بجماعة الإخوان المسلمين فإن حالة الكسوف التي ظهرت في مصر قابلتها حالة صعود في بلدان أخرى. وبالطبع لا يعيب البحث تسليط الضوء على بلد عربي بعينه، وتعتبر في هذه الحالة أنها معالجة لحالة واحدة. وفي مثل هذا الوضع يكون الباب مفتوحاً أمام استعراض حالات أخرى، وتبقى الدراسات الأخرى ضمن ما يعرف بدراسة الحالة. وعليه يمكن استحضار ما حدث في ليبيا بالنسبة إلى دور جماعة الإخوان المسلمين بالذات حتى الآن باعتبارها حالة تخالف الحالة التي تضمنتها دراسة سعد الدين إبراهيم.

لم تخلُ ليبيا، منذ الأيام الأولى لظهورها كدولة مستقلة، من وجود جماعات تنتمي إلى الجماعات التي اتخذت لنفسها أسماء ذات دلالات دينية كالتي عرفتها المنطقة العربية. الوجود الأول تاريخياً كان لجماعة الإخوان المسلمين التي ظهرت في مصر في عشرينيات القرن العشرين. وبحكم الجوار، ولوجود ليبيين في مصر، إمّا كمهاجرين هرباً من الاستعمار الإيطالي، أو كدارسين في المدارس والمعاهد المصرية، انتسب بعضهم إلى الجماعة في مصر، ثم عادوا فور انسحاب الإيطاليين إلى البلاد ونشطوا في تكوين جماعات محلية. قَويت هذه الجماعات بتوافد منتمين من مصر، خصوصاً بعد استقلال البلاد على شكل مدرسين وموظفين أو فارّين من النظام الرسمي المصري بعد الصدام الذي حصل في مصر بين الجماعة والسلطة الرسمية. ولكون انتماء زعامة البلاد السياسيةِ إلى طائفة دينية سلفية لم يواجه أعضاء الجماعة مشاكل إبان الحكم الملكي.

تغيَّر هذا الوضع منذ اليوم الأول للانقلاب العسكري في العام ١٩٦٩، وإن تمتعت الجماعة بفترة سماح امتدت إلى يوم ما أصبح يعرف بخطاب «زوارة» في عام

١٩٧٣، الذي شنت السلطة بعده حرباً شعواء على كل من عرف بانتمائه سرياً إلى أي تنظيم سياسي أو ديني، أو جاهر برأي يخالف توجّه العسكر. ومنذ ذلك التاريخ عرفت السجون الليبية منتمين إلى جماعة الإخوان المسلمين، كما عرفت بلدان أخرى هاربين ليبيين بسبب انتماءاتهم إلى جماعات تحاربها السلطة.

انضمت ليبيا إلى بلدان الربيع العربي عبر انتفاضة حُدد لها موعد مسبق هو السابع عشر من شباط/ فبراير من عام ٢٠١١. لم يقبل النظام انضمام الشباب الليبي لما أصبح يعرف بالربيع العربي وردّ بعنف. لم يستسلم الشباب ومن انضم إليهم من كبار السن، ودخلت البلاد في حرب أهلية شاركت فيها مختلف فئات المجتمع بمن فيهم جماعات إسلامية متنوعة. وقد بدا واضحاً منذ الأيام الأولى لانتفاضة السابع عشر من شباط/ فبراير أن بعض الجماعات الإسلامية عملت بطرق منظمة للحصول على الأسلحة من الداخل ومن الخارج، عبر الاستفادة من تدخل بعض الدول التي لرؤسائها ثأر عند العقيد، وكوّنت ميليشيات قوية نسبياً؛ لذلك تمكنت بعض هذه الجماعات إلى جانب المشاركة في الحرب ضد أجهزة القذافي الأمنية، من فرض أجنداتها على الأرض، بحيث اهتمت بتولّي السيطرة على الأجهزة الإدارية للمدن التي سميّت محررة. بادر بعض هذه الجماعات إلى الإعلان عن تشكيل حزب قبل نشر قانون تنظيم الأحزاب بتاريخ ٢٤/ ٤/ ٢٠١٢ الذي «يحظَّر تشكيل الأحزاب على أساس جهوي أو قبلي أو ديني». لكن حزب العدالة والبناء مثلاً الذي يمثل الإخوان المسلمين في مدينة طرابلس كان قد تشكل فعلاً، فضلاً عن تشكّل حزب باسم حزب الاتحاد من أجل الوطن، وهو الآخر توجد فيه قيادات ذات خلفية إخوانية.

عقدت الانتخابات لاختيار مئتي عضو للمؤتمر الوطني العام، وقد جرت على أساس أن تتنافس الأحزاب على ٨٠ مقعداً، وأن يخصص ١٢٠ مقعداً للأفراد المستقلين. وتبين أن تحالف القوى الوطنية، وهو تحالف قوى ليبرالية حداثية، فاز بنحو ٤٩ بالمئة من المقاعد المخصصة للأحزاب. وقد تعرض التجمع ـ قبل إجراء الانتخابات ـ لحملة شعواء شنتها عليه بعض القيادات الدينية يتقدمها مفتي الديار، واصفين التجمع بالعلمانية بعد ربط المصطلح بمعاداة الدين. بينما حصل حزب العدالة والبناء الذي يمثل الإخوان على ٢١ بالمئة، وحزب الاتحاد من أجل الوطن على أقل من ٣ بالمئة. لكن تبين في ما بعد أن عدداً من الذين دخلوا الانتخابات كمستقلين كانوا من الإخوان، أو من المتضامنين معهم. وبدلاً من أن ينفرد تجمع تحالف القوى الوطنية بتأليف الحكومة،

أو أن يتعاون مع أحد الأحزاب الصغيرة، نجح الإخوان في ضم جماعات من المستقلين لعرقلة الإجراءات التي تتبع عادة في الممارسة الديمقراطية.

ومع أن الانتخابات جرت في ظروف سليمة، إلا أن نتائجها لم تكن كذلك، بخلاف ما جرى في الجارة تونس. لذلك لم يحصل التجمع صاحب الأغلبية لمقاعد الأحزاب لا على منصب رئيس المؤتمر الوطني العام، ولا على رئاسة الوزارة. بل نجح الإخوان وبواسطة تهديد ميليشياتها المسلحة في فرض سلة من القوانين الإقصائية، يأتي على رأسها قانون العزل السياسي. كل هذا يصب في مصلحة ظاهرة جديدة لم يعرفها المجتمع الليبي من قبل، يمكن أن يشار إليها بظاهرة صعود الإسلام السياسي.

١١ ـ عبد الغني عماد

أعتقد أن المقاربة التي يقدمها سعد الدين إبراهيم فيها انحياز، عدا عن أنها تقدم قراءة بسيطة ومسطّحة، وكان الأجدر بالتعقيب أن يكون حاملاً وجهة نظر أخرى تثري النقاش، مع أنّ المعقّب هلال قدم خلاصات مهمة.

أين نقف الآن في مصر بعد ثورتين كان من نتيجة كل منهما إمساك العسكر بنصاب السلطة؟ ألا يدل هذا على ضعف النخبة السياسية في إنتاج سلطة مدنية ديمقراطية بعد ٢٥ كانون الثاني/ يناير، كي لا أغامر وأقول إفلاسها؟ ومع ذلك لا أشك، للحظة واحدة، في أن من أبرز دلالات إسقاط رئيسين هو اهتزاز «براديغم» (الإطار النظري) للطاعة للحكام وأنظمة الاستبداد، ولعل هذا من أهم نتائج ثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير والثورات العربية.

من هنا، ربما كان خطأ الرئيس مرسي الذي ظنّ أن حصوله على ٥١ بالمئة من الأصوات يتيح له امتلاك كامل نصاب السلطة، وإعادة بناء براديغم جديد للأمر والطاعة.

إلا أن الخطأ، بل الخطيئة الأكبر، تكمن في الإقصاء والاستفراد، وهو ما وقعت فيه أيضاً سلطات الحكم العسكري حالياً، إذ تظن أنها بالحل الأمني الخشن وإقصاء الإسلاميين، ودفعهم من جديد إلى السجون، يمكنها إعادة بناء براديغم الطاعة وتدجين الجماهير التي كسرت حاجز الخوف، وبخاصة بعد القرارات الأخيرة بمنع التظاهر أو تقنينه وغيرها من القرارات الآيلة إلى الحدّ من الحريات، عدا عن تحصين وزير الدفاع

في الدستور ونصوصه، واستمرار محاكمة المدنيين أمام المحاكم العسكرية، التي أدّت إلى الدفع بشرائح شبابية علمانية إلى ساحة الاعتراض على الحكم العسكري.

ما يجري تجاهله من النخبة السياسية المصرية اليوم، باختصار، هو أولاً أن إدماج الإسلاميين ما عاد وارداً إلا على قياس السلطة، وثانياً أن الإقصاء والتهميش والحل الأمني مولّد للتطرّف، والإدماج والمشاركة موصلة إلى الاعتدال. وهذه الخلاصة ليست فرضية وهمية بل خبرة تاريخية ثابتة، وما علينا إلا مراجعة التجربة التركية، وتجربة العديد من الإسلاميين، بل العديد من القوى المحافظة في المجتمعات الغربية.

أختم مذكّراً بقول الشاعر العربي ابن الوردي:

إنَّ نِصفَ النَّاسِ أَعَداءٌ لمنْ   وُلِيَ الأَحكَامَ هَذْا إنْ عَدَلْ

قول ينطبق على كل العهود، وقد يكون القمع الذي يتعرّض له الإسلاميون اليوم بمنزلة قبلة الحياة لهم من جديد.

وحتى الآن، فإن فرضية خسوف الإسلام السياسي مرتبطة بخسوف التحوّل الديمقراطي وتعطّله. وإذا ما انفصل هذان الأمران بعضهم عن بعض، أمكننا الحديث عن خسوف حقيقي، وبالتالي لا يمكن موضوعياً الحديث عن مستقبل الإسلام السياسي من دون تصور مستقبل السياسة نفسها في مصر في ضوء التحولات الجارية فيها. فإعادة إنتاج نظام استبدادي إقصائي، ولو مقنّع، سيعيد إنتاج ما قبل ٢٥ كانون الثاني/ يناير، لكن هذا بالتأكيد لن ينجح، إذ انكسر براديغم الطاعة، وانهار جدار الخوف، وما عاد بالإمكان إعادة بنائه من جديد مهما فعل الفاعلون.

١٢ ـ حسن عبد العظيم

(١) إن تفسير سعد الدين للحديث النبوي «أنّ الله يبعث في المسلمين في كل مئة عام من يجدد لهم دينهم أنّه يزكي الاعتقاد لدى الكثير منهم، بالإمام المنتظر» لا يتفق مع الهدف من الحديث، لأن مقولة الإمام المنتظر لا تستند إلى نص قرآني، أو أحاديث صحيحة، بل يؤكّد دينامية الإسلام وقدرته على التجدّد والتطّور مع الواقع والمتغيرات في كل عصر بسبب التطور المعرفي والمادي، والإجابة عن المسائل الجديدة، وعدم الوقوع في الجمود والتخلّف عن ركب العصر.

(٢) إن تيار الإسلام السياسي ـ في تقديري ـ سيستمر ولن ينتهي، حتى لو فشلت حركة من حركاته السياسية في هذه الدولة أو تلك بسبب أخطائها وممارساتها التي لا تتفق مع جوهر الإسلام ومبادئه السامية وتضاربه مع إرادة أغلبية الشعب. ومن الواضح أنّ في كل مجتمع على المستوى الوطني والقومي، تيارات أربعة (القومي، الإسلامي، اليساري والليبرالي)؛ منها ما يستمد أفكاره ومبادئه من العروبة أو العروبة والإسلام الثقافي والحضاري، ومنها ما يستمد برامجه ورؤاه من النظرية الماركسية على اختلاف مرجعياتها اللينينية أو الستالينية أو الماوية. ومنها ما يستمدّ من الليبرالية السياسية والاقتصادية.

والالتباس لا ينشأ من مرجعية التيار الإسلامي، لأن الإسلام يعترف بالشرائع السماوية السابقة وأنبيائها، ويعتبر الإسلام امتداداً لها واستكمالاً لشرائعها الصحيحة، ويقرّر المساواة بين الرجل والمرأة، وبين الشعوب، وعدم التمييز بينها، وضرورة التعاون بينها. ويوجّه خطابه إلى الناس جميعاً، وإلى اليهود والنصارى، كما يوجّه خطابه إلى المؤمنين، لأنه جاء «رحمة للعالمين»، وحذّر من السيطرة أو الإكراه في الدين، وأنّ الناس أعلم بأمور دنياهم، وأنّ الدولة مدنية تقوم على الشورى، وتحقق المساواة بين الناس كدولة المدنية.

إن خطأ بعض الحركات السياسية الإسلامية، كالإخوان المسلمين أو غيرها هو في عدم الفهم الصحيح للإسلام من جهة، واعتماد التنظيم الخاص والعنف من جهة ثانية، ومحاولة فرض الدولة الدينية من جهة أخرى، وتحميل الإسلام مسؤولية أخطاء السلطة والحكم. إنهم ـ أي الإخوان المسلمون والحركة الإسلامية ـ بحاجة إلى مراجعة نقدية لأفكارهم وأساليب عملهم.

(٣) تحتاج مجتمعاتنا العربية وأمتنا العربية، إلى قيام الكتلة التاريخية بين التيارات الأربعة على قواسم مشتركة لبناء مشروعين: الوطني والقومي النهضوي؛ التي ترتكز على التعددية السياسية والحريات الأساسية وحقوق المواطنة والديمقراطية والشورى، والعدالة الاجتماعية، وتأخذ بعين الاعتبار الإسلام الثقافي والحضاري، لمواجهة تحديات الاستبداد الداخلي، ومخاطر التدخّل والهيمنة الخارجية، وتعتبر قضية فلسطين قضية مركزية للأمّة.

١٣ ـ أسامة الغزالي حرب

سوف أعلّق هنا على حديث سعد الدين الشفوي، وليس على الدراسة تحديداً، حيث إنها في تقديري أقل بكثير من اسمه ومكانته. في هذا الإطار، كان لدي **ثلاث** نقاط:

الأولى، في ما يتعلق بما ذكره من أن الإخوان المسلمين الذين تعرف بهم من خلال رفقتهم بالسجن، قد طلبوا منه توصيلهم بالإدارة الأمريكية ـ وهو ما قام به فعلاً ـ فإنّ هذا لا يعني على الإطلاق أن الإخوان تاريخياً لم يكونوا على اتصال بالأمريكيين أو غيرهم.

ـ فمن الناحية الأولى ظهرت دعوة الإخوان المسلمين على يد حسن البنّا في الإسماعيلية حيث المقر الرئيسي لشركة قناة السويس البريطانية، ومن الناحية الثانية وفقاً لمذكّرات البنّا نفسه حصوله على ٨٠٠ جنيه كتبرّع من شركة قناة السويس، في أوائل الثلاثينيات، وهو مبلغ كبير للغاية بمعايير ذلك الوقت.

ـ والأهمّ من ذلك ـ وفي ما يتعلق بالولايات المتحدة ـ فإنّ السفارة الأميركية اتجهت ـ بعد الحرب العالمية الثانية ـ وظهور الستار الحديدي بين الشرق والغرب إلى الاستعانة بالإسلاميين في مواجهتها للشيوعية وللقومية، للحيلولة دون سيطرتهما على الشرق الأوسط ومنابع البترول، واستخدمت الولايات المتحدة الإسلاميين لمحاربة الاتحاد السوفياتي ولمحاربة عبد الناصر.

ـ في هذا السياق يمكن أن نشير إلى الكتاب الذي ظهر مؤخراً للصحفي الأمريكي جونسون بعنوان **مسجد في ميونخ** الذي يكشف فيه العلاقة بين الاستخبارات الأمريكية والقيادي الإخواني البارز سعيد رمضان (الذي حكم عليه بالإعدام في عهد عبد الناصر)، وكيف أن المخابرات الأميركية ساعدته على إنشاء مسجد ميونخ الذي أصبح مركز قيادة الإخوان في أوروبا.

الثانية، في ما يتعلق بمقولة سعد الدين إبراهيم أن الإسلام السياسي سوف يبقى ولن ينتهي، يجعلنا نتساءل: هل الإسلام السياسي أقوى من الشيوعية التي اختفت؟ ولكن اختفاء النظام الشيوعي لم يعنِ اختفاء الفكر الاشتراكي أو القوى الاشتراكية التي لا تزال مستمرة.

أعتقد أن الإسلام السياسي بمعنى الخلط بين الدين والسياسة سوف يختفي، ولكن ما سوف يبقى بالطبع هو الإسلام كدين وثقافة في مصر والمنطقة العربية. بعبارة أخرى الخلط بين الدين والدولة هو إصرار على وجودنا في العصور الوسطى. ومثلما خرجت أوروبا من العصور الوسطى وبقيت المسيحية، سوف تخرج مصر من العصور الوسطى ويبقى إسلام مصر الوسطي المعتدل.

الثالثة، تعليقاً على ما ذكر بشأن الأوضاع في مصر، فإنني أقول إن الجيش المصري له مكانته الخاصة في التاريخ المصري، من الفراعنة وحتى اليوم، والشعب المصري يحترم جيشه، كما أن تعبير «العسكر» ليس تعبيراً مصرياً، وأعتقد أنه بعد ثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير لن يتكرر في مصر نظام استبدادي، لأنّ المصريين تغيّروا، ولن يسمحوا للسيسي أو لغيره، بأن يكون دكتاتوراً أو مستبداً.

١٤ ـ عبد الأمير الأنباري

إن موضوع الإسلام السياسي هو في الواقع جزء من ظاهرة أعمّ وأوسع تتمثل بعلاقة الدين عموماً بالسياسة، سواء كان ذلك في أوروبا والغرب عموماً حينما تكون المسيحية هي دين الأغلبية الساحقة، أو في الدول الآسيوية والشرق أوسطية وأفريقيا حينما يكون الإسلام أكثر انتشاراً من الأديان الأخرى. فبقدر ما يتعلق الأمر بالغرب نجد أن العلاقة بين الدولة والكنيسة تحددت بالفصل بينهما منذ الثورة الفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر، غير أن يحول ذلك دون وجود أحزاب سياسية تنطوي على ترابط مبادئها السياسية بالعقيدة المسيحية، كما تدل على ذلك أسماء من هذه الأحزاب، كالأحزاب «الديمقراطية المسيحية». لكن الجانب الديني في سياسة مثل هذه الأحزاب كان واضحاً في تمييزها من الأحزاب الشيوعية والماركسية، وربما الاشتراكية، إلا أنه في التطبيق العملي كانت المبادئ السياسية لمثل هذه الأحزاب تركز على الجوانب الاقتصادية والضريبية والعمّالية... إلخ. بدلاً من القضايا الدينية، سواء كانت كاثوليكية أو بروتستانتية أو غيرها، تاركةً مثل هذه القضايا للأفراد، أو سواء كانوا أعضاء في هذه الأحزاب أو مستقلين عنها حيث للجميع حرية العبادة، أو حتى حرية الإلحاد والخروج على المبادئ الدينية في حياتهم اليومية، على أن يمارس الجميع خياراتهم وممارساتهم الدينية مع احترامهم لحرية الآخرين ومتطلبات النظام العام التي يلتزم الجميع بها، بغضّ النظر عن معتقداتهم السياسية والدينية والأخلاقية.

أما في البلدان النامية، أي المختلفة اقتصادياً، فنلاحظ أن المعتقدات الدينية تبرز فيها الجوانب والطقوس الشكلية أكثر من الروحية، وكذلك الجوانب الغيبية والقدسية بدلاً من الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ينطبق ما ورد في هذه المقدمة على الدين المسيحي وبقية الأديان الأخرى، الإسلامية وغيرها، بما في ذلك ما يسمى «الإسلام السياسي»، إذ تؤدي الجوانب أو

الاعتبارات الاقتصادية دوراً متصاعداً ومطّرداً بما يتناسب ومستوى التطور الاقتصادي للمجتمع، حيث تتضاءل الطقوس والشكليات الدينية، فتصبح ممارسات فردية وشخصية تخضع للضرورات الاقتصادية، سواء ما يتعلق بساعات العمل وأيامه، أو نوع الضرائب وحجمها التي تفرضها الدولة على دخول الأفراد والشركات، بما في ذلك «الالتزامات الاجتماعية» (Social Security) وغيرها من التأمينات المتعلقة بمختلف الفئات الاجتماعية الفقيرة أو ذات الحاجات الخاصة كالمعوّقين والمشرّدين، ومَن ليس لهم مسكن أو عمل يوفر لهم متطلبات الحياة الضرورية.

لهذه الاعتبارات يمكن القول إن تعبير «الإسلام السياسي» هو أقرب إلى المفهوم المجازي وليس الموضوعي، حيث إن «الإسلام» هو دين سماوي قبل أن يكون أي شيء آخر. كما إن «التاريخ السياسي» في الإسلام، سواء في عهد الخلفاء الراشدين أو الدولة الأصولية، أو العباسية، وحتى الإمبراطورية العثمانية؛ كان في جوهره نظاماً سياسياً يرئسه خليفة مسلم، أو ملك، أو رئيس جمهورية مسلم، يتولى الحكم بما يضمن أمن المسلمين وسلامتهم في وطنهم، والذمّيين وغيرهم ممن يسكنون في الدولة الإسلامية وتحت رعايتها وحمايتها. كما إن الملك أو الخليفة أو رئيس الجمهورية يمارس سلطاته ومسؤولياته في الدولة بصفته هذه؛ وفي الوقت نفسه يمارس الطقوس، ويقوم بما تفرضه أركان الإسلام من صوم وصلاة، وبقية الفروض، بصفته الشخصية كمسلم، حاله في ذلك حال سائر المسلمين.

١٥ ـ قاسم قصير

لاحظت أننا نطالب «الإخوان المسلمين» بالمراجعة وإعادة النظر في أوضاعهم وأفكارهم، وقياداتهم اليوم إما في السجن أو أنهم ملاحقون وهاربون. لذا يجب الأخذ بعين الاعتبار هذا الواقع، والاعتراف بالأخطاء والإشكالات التي وقعوا فيها. يجب التضامن معهم في سجنهم، والدعوة إلى إطلاقهم والحوار معهم، والبحث عن حلول للأزمات السياسية.

١٦ ـ علي الدين هلال (يرد)

لقد أنصَتُّ بكل اهتمام إلى التعليقات، واستفدت منها كثيراً، وأود أن أطرح عدداً من النقاط في ختام هذه المناقشات الثرية:

١ ـ أدعو نفسي ـ ونحن جميعاً ـ إلى التواضع عند إبداء الأحكام في هذا الموضوع الذي يتعلق بالمستقبل، فنحن في وقت يتسم بالسيولة السياسية والاجتماعية، وتسارع الأحداث وتلاحقها، وعدم اتضاح كل الحقائق بشأن الموضوعات الراهنة التي تحدث، واختلاط الحقائق بالدعاية والتقييمات العلمية بالمواقف السياسية.

٢ ـ يزيد من أهمية الحذر عند إطلاق الأحكام طابع التنوع والتعددية في الإسلام السياسي، وهناك عدة مستويات من التعددية: فهناك **أولاً** تعددية في داخل القوى المنتمية إلى هذا التيار، وتعددية **ثانية** بين فكر الإسلام السياسي وأفكار التيارات الإسلامية التي لا تندرج ضمنه، وتعددية **ثالثة** في داخل كل حركة. أضف إلى ذلك تعدد السياقات التاريخية والاجتماعية لحركات الإسلام السياسي، من حيث طبيعة الدول والمجتمعات التي تطورت ضمنها، وعملية تكوّن الدول فيها، ومدى التعددية الدينية والإثنية في مجتمعاتها.

٣ ـ تأثير الوصول إلى السلطة أو المشاركة فيها في أحزاب تيار الإسلام السياسي، والقول إن ذلك يؤدّي بالضرورة إلى التخلص من تصلبها الأيديولوجي، والاتجاه إلى الاعتدال في مواقفها. وأعتقد أن الدراسة المقارنة لا تقدّم نتيجة واحدة، ففي بعض الحالات أدى هذا التطور إلى نوع من الاعتدال والوسطية مثلما حدث في المغرب، وفي بعض المراحل في الأردن، بينما لم تؤدِّ إلى ذلك في حالتي مصر وأفغانستان. ويمكن تفسير هذا الاختلاف بالسياق الاجتماعي ـ السياسي، ونحتاج إلى مزيد من الدراسات المقارنة من واقع دراسات الحالة في هذا الشأن.

٤ ـ ومع كل التقدير لأهمية الأفكار في التاريخ، فإن الأفكار تصبح ذات شأن عندما تتبناها قوى اجتماعية فاعلة. فالتاريخ يقرره التوازن بين مصالح القوى الاجتماعية والطبقات والجماعات، وبما تفرزه من أحزاب وحركات اجتماعية قادرة على التعبئة السياسية والاجتماعية للمواطنين. وفكر الإسلام السياسي ليس استثناء من ذلك، وينبغي بحث الأساس الاجتماعي لهذا الفكر والطبقات والقوى والجماعات التي ترتبط به.

ينبغي، أخيراً، التأكيد أن الإقصاء هو طريق الفشل والندامة، وأن النظم الديمقراطية الحية تقوم على الإدماج لمختلف مكونات المجتمع السياسي، على أساسٍ من التراضي والتوافق. وأعتقد أن على القوى القومية والليبرالية واليسارية التعاون مع تيار الإسلام السياسي لتجاوز محنته الراهنة، ولكي يقوم بمراجعة أسسه الفكرية حتى يستطيع العمل والتفاعل ضمن ثقافة ديمقراطية تقوم على التعدد والتنوع وتداول السلطة.

الكلمة الختامية للمشاركين

أحمد عبيدات(*)

عندما بدأت رياح التغيير تهبّ على الوطن العربي سَرَت في الأمة روح قوية تبشر بمستقبل عربي أكثر أمناً وحرية، وأكثر عدالة وإنسانية. وبعد عامين ونيِّف من بدايةِ ما سمي «الربيع العربي»، تحاورنا اليوم حول أسباب ما آلت إليه أوضاعنا العربية، لكن من بوابة «مستقبل الإسلام السياسي في الوطن العربي»، بعد أن غرق المشهد العربي في أحداث جسام تكاد تعصف بكل شيء، بما في ذلك مستقبل الأمة كلها، حيث طغت أصوات الفتنة، وتقدمت أولويات الوصول إلى السلطة على ما سواها.

وكانت النتيجة أن فشلت الأحزاب والقوى السياسية الفاعلة في أقطارها، بإدارة حواراتها على أسسٍ موضوعية وبمنظور عقلاني، بما يعزز شرعيتها ويمكّن المجتمعات العربية التي تدّعي تمثيلها، من اجتياز مرحلةٍ دقيقة لتحقيق تحوّلٍ آمنٍ نحو الديمقراطية، وبذلك خذلت شعوبها المقهورة التي انتفضت انتصاراً لكرامتها بعد أن طال انتظارها للحرية والعيش الكريم.

سواءٌ اختلفنا أو اتفقنا حول تديين السياسة وتسييس الدين، أو تحليل وتقييم أسباب الأزمة الحالية التي تواجهها معظم البلدان العربية، وبخاصة في مصر وسورية

(*) محامٍ أردني.

وتونس وليبيا وغيرها، علينا أن نعترف بأن مقاربةً حقيقية متكاملة وموضوعية لهذه المسألة لم تقع حتى هذه اللحظة.

وأخشى أن تطول حواراتنا في مقبل الأيام، وأن يستغرق البعض من أهل الرأي، ممن نحترم عقولهم ويُعتد بتجربتهم، في معالجة هذه المسألة في إطار «مستقبل حركات الإسلام السياسي»، بينما الأزمة تضيِّق الحبل وتشده على الدولة العربية الوطنية بكل مقوماتها وأسسها ومفرداتها المعروفة لديكم جميعاً.

وهنا أذكِّر أن العديد من الدول والمؤسسات والأحزاب في الدول العربية والإسلامية، كانوا قد تورطوا لمدة ربع قرن مضى في حرب أرادها الغرب باسم محاربة الشيوعية في أفغانستان، وبعد أن قضى وطره منها أصبح مجاهدو الأمس إرهابيين مطلوبين لكل أجهزة الاستخبارات في العالم، وهو ما أتاح للكيان الصهيوني وإسرائيل ترسيخ أقدامه واستكمال مشروعه الاستيطاني في كل أرض فلسطين، وأنا أحذّر اليوم من الوقوع في شركٍ جديد يستنزف ما تبقى من طاقات العرب والمسلمين، في صراع مفتعل بين السنّة والشيعة يتيح لإسرائيل نقل معركتها مع أصحاب الحق والأرض إلى جميع عواصم المشرق والمغرب في الوطن العربي.

واسمحوا لي، بهذه المناسبة، أن أعبّر عن قناعتي الشخصية بأن الأحزاب السياسية التي قادت الانتفاضات العربية خلال العامين الماضيين، أو تلك التي شاركت في قيادتها والتأثير في مساراتها، قد ارتكبت أخطاء كثيرة، إلّا أن مشكلتها الأساسية أنها لم تمتلك في يوم من الأيام مشروعاً نهضوياً تنموياً حضارياً، فأصبح مشروعها الوحيد هو الوصول إلى السلطة. وبالنتيجة إذا أخفقت القوى الوطنية والأحزاب السياسية العربية الإسلامية منها والقومية واليسارية في مراجعة مناهجها الفكرية وأدائها في مختلف المراحل، والتوافق بعد ذلك على منهج وطني واضح للخروج من أزمتها والتشارك في إقامة البُنى الديمقراطية في أقطارها، فستكون الخسارة من نصيب الجميع، وسيكون الرابح هو نظام للحكم يُتقن خلق واجهات ديمقراطية خالية من أي مضمون ديمقراطي.

الكلمة الختامية
لمركز دراسات الوحدة العربية

رياض زكي قاسم

في ختام هذه الندوة، أتقدم من جميع المشاركين، بالشكر والامتنان؛

فقد كانت الندوة، على اختلاف وجهات النظر، وتعدد المشارب ومناهج التفكير في مقاربة موضوع مستقبل الإسلام السياسي، تتميز بكمٍّ من المفاهيم التي حظيت بتعريفات محدّثة وهي جديرة بالمتابعة البحثية؛ وروحية علمية في تقبّل الاختلاف في الرأي؛ وهو نسق خُلُقي، يعلي وظيفة المعرفة؛ ومؤشرات توصي بالتوسُّع في معالجة المسائل التي كوّنت إشكالية موضوع الندوة، وبالتالي جملة طروحات تتناول صورة المستقبل العربي الذي يحمل هوية السلطة، ومدى ما تعبّر الحكومات المستقبلية عن الديمقراطية، وتطلعات الإنسان العربي إلى العيش في إطار مجتمع يوفر له أسباب الحياة الكريمة.

واتساقاً مع تقاليد المركز في سائر الندوات سيُعطى الباحثون والمعقّبون مهلة أسبوعين، لتزويدنا بأوراق وتعقيبات معدّلة إذا شاؤوا، في ضوء ما دار من نقاش. وسنعمل على نشر وقائع الندوة، في أقرب وقت ممكن.

نكرر الشكر لكم جميعاً.

البرنامج النهائي للندوة

٣٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٣
بيروت ـ لبنان

يوميـة الاجتماع
السبت ٣٠ / ١١/ ٢٠١٣

٨:٣٠ ـ ٩:٠٠ **تسجيل المشاركين والصحافيين والمراقبين**

افتتاح النـدوة
٩:٠٠ ـ ٩:٣٠
كلمة الدكتور رياض قاسم، المدير العام بالوكالة في مركز دراسات الوحدة العربية.
كلمة السيدة سيسيليا ستيرنيمو، نائبة مديرة المعهد السويدي بالإسكندرية.

الجلسة الأولى **رئيس الجلسة:** د. عبد الإله بلقزيز

٩:٣٠ ـ ١١:٠٠ **بحث:** **الإخوان ـ إعادة تقييم ـ الإخوان المسلمون وتحدي «دمقرطة» الدين في زمن مضطرب**
الباحث: د. عبد الوهاب الأفندي
مناقشة عامة

١١:٠٠ ـ ١١:٣٠ **فترة استراحة**

الجلسة الثانية **رئيس الجلسة**: د. ساسين عساف

١١:٣٠ ـ ١٣:٠٠ **بحث: الإسلام السياسي ومسألة الشرعية: الظهور والمآلات**
الباحث: د. رضوان السيد
مناقشة عامة

١٣:٠٠ ـ ١٥:٠٠ **فترة الغداء**

الجلسة الثالثة **رئيس الجلسة**: د. ليلى شرف

١٥:٠٠ ـ ١٧:٠٠ **بحث: تحولات الإسلام السياسي في السعودية ومستقبله**
الباحث: د. توفيق السيف
مناقشة عامة

١٧:٠٠ ـ ١٧:٣٠ **فترة استراحة**

الجلسة الرابعة **رئيس الجلسة**: د. خالد الدخيل

١٧:٣٠ ـ ١٩:٣٠ **بحث**: خسوف **الإسلام السياسي**
الباحث: د. سعد الدين إبراهيم
مناقشة عامة

ختام الندوة **كلمة عن المشاركين**: أ. أحمد عبيدات
١٩:٣٠ ـ ٢٠:٠٠ **كلمة عن المركز**: د. رياض قاسم

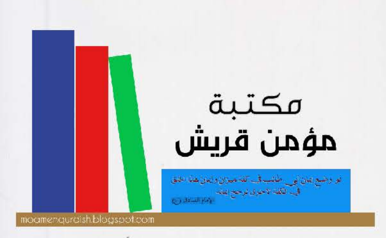
فهرس

- ب -

- هـ -

- و -

- ي -



هذا الكتاب

في ظل المخاض الذي يعيشه الوطن العربي عقب الانتفاضات الشعبية الأخيرة، أو ما سُمّي «ثورات الربيع العربي»، يعود السؤال يُطرح بقوة حول مستقبل الإسلام السياسي في هذا الوطن، بعدما أسفرت تلك الانتفاضات عن وصول الإسلاميين إلى السلطة في غير بلد عربي، ولو لفترات لم تدم طويلاً، لكنها كانت كفيلة بإعادة البحث والنقاش في مدى استعدادية الحركات الإسلامية العربية لتسلم السلطة وإدارة شؤون الحكم وبناء الدولة في هذا العصر.

يناقش هذا الكتاب مستقبل الإسلام السياسي في الوطن العربي، وهو يقدم حصيلة وقائع الندوة الفكرية التي عقدها مركز دراسات الوحدة العربية في هذا الخصوص، بالتعاون مع المعهد السويدي في الإسكندرية، والتي شارك فيها نحو ستين باحثاً وباحثة، عربياً وعربية، من مختلف الأطياف الفكرية والسياسية، الذين ناقشوا هذا الموضوع من وجهات نظر مختلفة ومن زوايا ومقاربات متعددة، انطلاقاً من أربع دراسات رئيسية قدمت في الندوة تناولت عناوينها: «الإخوان المسلمون وتحدي «دمقرطة» الدين في زمن مضطرب: إعادة تقييم»، و«الإسلام السياسي ومسألة «الشرعية» في المجتمع والدولة: الظهور والمآلات والمستقبل»، و«تحولات الإسلام السياسي ومستقبله في السعودية»، و«خسوف الإسلام السياسي: الإخوان المسلمون نموذجاً».

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
nail: info@caus.org.lb
b site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ١٠ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN: 978-9953-82-674-5

